

Hans Blumenberg

Paradigmi per una metaforologia



Raffaello Cortina Editore



2000.11.11. 1171/64

ESEMPLARE FUORI COMMERCIO PER IL
DEPOSITO LEGALE AGLI EFFETTI DELLA
LEGGE 15 APRILE 2004, N. 106

www.raffaellocorina.it

Titolo originale
Paradigmen zu einer Metaphorologie
"Archiv für Begriffsgeschichte"
vol. VI, Bonn, H. Bouvier und Co.
© 1960 Hans Blumenberg

Traduzione
Maria Vittoria Serra Hansberg

Revisione della traduzione
Marco Russo

Copertina
Studio CREE

ISBN 978-88-6030-260-1
© 2009 Raffaello Corina Editore
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2009

Stampato da
Nuove Grafiche Artabano, Gravellona Toce (VB)
per conto di Raffaello Corina Editore

INDICE

Nota del revisore	IX
Introduzione	1
1. La metaforica della "possente" verità	7
2. Metaforica della verità e pragmatica della conoscenza	15
3. Una sezione terminologico-metaforologica sulla nozione di verità	37
4. La metaforica della "nuda" verità	47
5. "Terra incognita" e "universo incompiuto" come metafore del moderno atteggiamento nel mondo	61
6. Metaforica di sfondo di concezioni organiciste e meccaniciste	73
7. Mito e metaforica	89
8. Terminologizzazione di una metafora: "verosimiglianza"	95
9. Cosmologia metaforizzata	115
10. Simbolica geometrica e metaforica	135
Per una filosofia della metafora (<i>Enzo Melandri</i>)	157
Indice dei nomi	165
Indice analitico	169

Ristampe

0	1	2	3	4	5	6	7
2009	2010	2011	2012	2013	2014		

NOTA DEL REVISORE

Fin dalla loro apparizione i *Paradigmi per una metaforologia* hanno esercitato una crescente influenza sul mondo culturale, sebbene da tempo non più facilmente reperibili. Riproporli oggi non è quindi un'operazione di recupero quanto di doverosa restituzione al vario pubblico interessato. Vengono ripubblicati nell'originaria traduzione di Maria Vittoria Serra Hansberg perché essa ha retto alla sfida del tempo. È riuscita a rendere con rara minuzia la complessa prosa di Blumenberg, preparando un "clima" di lettura utile alla successiva ricezione del filosofo tedesco, della cui opera i *Paradigmi* costituiscono la chiave di comprensione.

La revisione della traduzione si è pertanto limitata a correggere refusi, sviste, e qui e lì a modificare delle modalità di espressione.

M.R.

INTRODUZIONE

Immaginiamoci il corso della filosofia moderna attuato secondo il programma metodico di Cartesio e pervenuto allo stadio finale da lui considerato senz'altro raggiungibile. Questo stadio finale, ancora in ipotesi sotto il profilo della nostra esperienza storica, sarebbe determinato dall'attuazione dei criteri indicati nelle *Quattro Regole* cartesiane del *Discours de la Méthode*, in particolare da quella chiarezza e precisione di tutti i dati, sussunti in giudizi, che sono richieste dalla *Prima Regola*. A questo ideale di perfetta oggettività¹ soddisferebbe un corrispondente livello di perfezione della terminologia che coglie in concetti ben definiti la presenza e la precisione del dato. In questo stadio finale la lingua filosofica sarebbe una lingua puramente "concettuale", in senso rigoroso: tutto *può* essere definito, quindi tutto *deve* essere definito, non c'è più nulla di logicamente "in sospeso", così come non si dà più "morale provisoire". Forme ed elementi di locuzioni *translate*, nel senso più esteso, risulterebbero da qui in avanti provvisori e sostituibili in termini logici; essi avrebbero soltanto un significato funzionale di "passaggio" e nell'insistere lo spirito umano mostrerebbe di voler affrettare la sua responsabile attuazione, sicché essi sarebbero espressione di quella "pré-

1. I contrassegni della chiarezza e distinzione vengono così definiti da Cartesio: "Claram voco illam (sc. ideam) quae menti attendenti praesens et aperta est..." (*Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, VIII, 13). "Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita se iuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se continet" (*ibidem*, VIII, 22). La dipendenza dalla dottrina stoica della conoscenza e dal suo ideale della rappresentazione catalettica non è misconoscibile, ma ancora non è stata adeguatamente chiarita.

cipitation” che Cartesio, sempre nella *Prima Regola*, raccomanda di evitare.

Con il raggiungimento del suo statuto definitivamente concettuale la filosofia dovrebbe però perdere anche ogni interesse reale per ricerche di *storia* dei suoi concetti. A considerarla dal piano ideale di una terminologia definitiva, una storia dei concetti può avere invero solo un valore critico-distruttivo, un ruolo che con il raggiungimento del fine verrebbe automaticamente a cessare: di rimozione di quel carico che è il groviglio opaco della tradizione, che Cartesio riassume nel secondo dei suoi concetti critici fondamentali, quello della “*prévention*” (corrispondente agli “*idoli*” di Francesco Bacone). “*Storia*” qui non è dunque altro che frettolosità (“*précipitation*”) e anticipazione (“*prévention*”), fallimento della “presenza” esatta, il cui recupero metodico elimina la storia. Che la “logica” della *Prima Regola* privi la storia di senso essenziale fu notato subito da Giambattista Vico, che le contrapponeva l’idea di una “logica della fantasia”. Egli procedeva dal presupposto che la chiarezza e distinzione richieste da Cartesio siano riservate esclusivamente al rapporto cognitivo che il Creatore ha con la sua opera: “*verum ipsum factum*”. Cosa resta all’uomo? Non la “chiarezza” del dato, ma di ciò che egli stesso ha prodotto: il mondo delle sue immagini e delle forme da lui foggiate, delle sue congetture e proiezioni, della sua “fantasia”, nel nuovo senso produttivo ignoto all’antichità.

Nell’ambito dei compiti di una “logica della fantasia” è compresa anche, addirittura ha una funzione esemplare, la trattazione del discorso “*traslato*” della metafora, che fino a ora apparteneva al capitolo delle figure della *retorica*. Questa inclusione tradizionale della metafora nella dottrina degli ornamenti del discorso pubblico non è casuale: per gli antichi il *logos* era di principio ordinato alla totalità dell’ente, cosmo e *logos* erano correlati. La metafora non ha qui alcun ruolo nell’arricchire la disponibilità di mezzi per l’enunciazione; essa è solo un mezzo per l’*efficiacia* dell’espressione al fine di colpire e interessare i suoi destinatari in sede politica e forense. La perfetta congruenza di *logos* e cosmo esclude che il discorso traslato possa fornire qualcosa che il *xúgiov òvoyna* non riesca a fare in modo equivalente. L’oratore, il poeta non possono in fondo dire nulla che non potrebbe anche essere esposto in forma teoretico-concettuale; in essi non è affatto

specifico il “che cosa”, ma solo il “come”. Le possibilità e la potenza della “persuasione” furono una delle esperienze elementari della vita della polis antica, a tal punto elementare che Platone poté rappresentare nel *Timeo* la fase decisiva della sua cosmogonia mitica in un atto che è un pezzo di retorica di “persuasione” dell’*anamke*. Il ruolo della retorica, che per noi è oggi sempre più difficile valutare come si dovrebbe, rende chiaro come fosse decisivo per la filosofia intendere la forza della convinzione come una “qualità” della verità stessa e l’arte oratoria, con tutti i suoi mezzi, semplicemente come un dispiegamento e una intensificazione di codesta qualità. La lotta per assegnare alla retorica un ruolo soltanto funzionale, la contestazione della pretesa sofistica all’autonomia della tecnica della persuasione, furono momenti fondamentali nel progresso storico della filosofia nell’antichità, i cui riflessi nella nostra intera storia spirituale noi ancora non abbiamo neppure approssimativamente messi in luce. L’assoggettamento platonico della retorica, sanzionato dalla Patristica cristiana, ha ridotto definitivamente anche gli argomenti che per tradizione di scuola competono alla retorica, al mero apparato tecnico di “mezzi d’azione”, sia pure assegnandoli all’armamentario della verità stessa. Perciò rimane fuori questione se l’artificio retorico della *translatio* potesse ben più che suscitare “piacere” per la verità da comunicare. Che non si facesse e non si potesse fare questione di ciò, non esclude per certo che un tale “di più” nella capacità di espressione sia stato di fatto sempre ottenuto con le metafore. Altrimenti il compito di una metaforologia sarebbe fallace già nell’impianto, poiché si verrebbe a creare la strana situazione per cui la “scoperta” *reflessiva* dell’autentica potenza della metaforica viene a togliere valore alle metafore finora prodotte e rese oggetto di una metaforologia storica. Compito di una “*analisi*” dev’essere appunto di sondare l’“*imbarazzo*” logico per cui la metafora fa irruzione, e tale aporia si presenta con la massima evidenza proprio là dove teoreticamente non è per nulla “ammessa”.

Queste considerazioni di natura storica sul carattere di “velamento” della metafora ci portano alla domanda fondamentale: sotto quali presupposti possano legittimarsi le metafore nella lingua filosofica. Innanzitutto, le metafore possono essere residuati storici, rudimenti sulla via “dal mito al *logos*”; come tali sono indici della provvisorietà che caratterizza, cartesianamente, la si-

tuazione ancora sempre storica della filosofia, la quale deve com-misurarsi all'idealità regolativa del logos puro. Metaforologia sarebbe qui riflessione critica, il cui compito è scoprire e rendere intollerabile l'improprietà della enunciazione traslata. Ma certe metafore potrebbero anche essere, in via puramente ipotetica, *elementi primi* della lingua filosofica, "traslati" irriducibili alla proprietà della terminologia logica. Se si può mostrare che ci sono traslati tali da doversi denominare *metafore assolute*, allora l'accertamento e l'analisi della loro funzione d'enunciato non risolvibile in concetti costituirebbe una parte essenziale della storia dei concetti (intesi in un senso così esteso). Ma c'è di più: l'identificazione di metafore assolute farebbe apparire in una luce diversa anche quelle metafore inizialmente qualificate come resti rudimentali, in quanto proprio la teleologia della logicizzazione cartesiana, nel cui contesto esse vengono appunto indicate come "residui", avrebbe finito con l'infrangersi di fronte all'esistenza di traslati assoluti. In tal caso diventa problematica l'equiparazione di modi traslati e modi impropri del discorso: già Vico ha dichiarato la lingua della metafora altrettanto "propria" quanto il linguaggio comunemente ritenuto tale,² senonché egli è ricaduto a suo modo nello schema cartesiano allorché ha riservato alla lingua della fantasia un'epoca primitiva della storia. L'esibizione di casi di metafora assoluta dovrebbe offrirci l'occasione per riesaminare daccapo il rapporto fra fantasia e logos, e precisamente nel senso di considerare l'ambito della fantasia non soltanto come substrato per operazioni di trasformazione a livello concettuale – per cui, per così dire, un elemento dopo l'altro verrebbe sottoposto a elaborazioni e modificazioni sino a esaurimento della disponibilità di immagini –, ma piuttosto come una sfera catalizzatrice attraverso cui il mondo concettuale certamente di continuo si arricchisce, senza tuttavia modificare o consumare questo fondo costitutivo primario.

In questo contesto il lettore che abbia familiarità con Kant si troverà a ricordare il paragrafo 59 della *Critica del giudizio*, dove inverso l'espressione "metafora" non compare, tuttavia il procedimento di "traslazione della riflessione" viene descritto sotto il titolo di "simbolo". Kant procede qui dalla sua concezione fonda-

mentale, che la realtà dei concetti può essere esibita solo tramite intuizioni. Nel caso dei concetti empirici ciò avviene tramite esempi, nel caso dei concetti puri dell'intelletto tramite schemi, per i concetti di ragione ("idee"), per i quali non può essere prodotta nessuna intuizione adeguata, ciò avviene tramite l'insinuazione di una rappresentazione la quale ha in comune con l'intenzionato solo la "forma della riflessione", ma nessun elemento di contenuto. Kant ha i suoi motivi per non cedere ai "nuovi logici" l'espressione "simbolo"; noi non li abbiamo più, o meglio ne abbiamo più d'uno per non gratificare di ulteriori suggerimenti di significato questa parola già sovraccarica. Kant denomina "caratterismi" le espressioni retoriche che fungono da meri "mezzi della riproduzione", mentre i suoi "simboli" corrispondono quasi esattamente con l'accezione di "metafora" di cui qui si farà uso continuo, come risulta chiaramente dai paradigmi kantiani, fra i quali si trova anche il "pratum ridet" di Quintiliano. La nostra "metafora assoluta" si riscontra qui come "traslazione della riflessione da un oggetto dell'intuizione su un concetto del tutto diverso, a cui forse non può mai corrispondere direttamente un'intuizione". La metafora è chiaramente caratterizzata come modello in funzione pragmatica, dal quale ottenere una "regola della riflessione" che possa "applicarsi" nell'uso dell'idea della ragione, dunque "un principio non della determinazione teoretica dell'oggetto [...], cosa sia in sé, bensì della determinazione pratica, cosa dovrà essere per noi l'idea di esso e l'uso conforme al fine dello stesso". In questa accezione "tutta la nostra conoscenza di Dio è meramente simbolica" (secondo la terminologia kantiana), col che si escludono tanto l'antropomorfismo quanto il deismo. Ovvero, per dare ancora un esempio kantiano, la metafora del meccanismo nella sua applicazione allo Stato significa non che ci sia "fra uno Stato dispotico e un mulino a braccia somiglianza alcuna, bensì fra la regola per riflettere sulle due cose e la loro causalità". In connessione con questo esempio sta la proposizione che ha dato il primo avvio alle ricerche di cui dovremo fare l'esposizione: "Questa faccenda è stata finora ben poco trattata, anche se merita certamente un più profondo esame..."

Il compito di una *paradigmatica* metaforologica è certamente soltanto un lavoro preparatorio a quel "più profondo esame" che ancora ci incombe. Esso tenta di delimitare campi nel cui ambito

2. *Opere*, ed. Ferrari, V, 186.

ci si possa aspettare metafore assolute, e di mettere alla prova criteri per la loro stabile definizione. Che queste metafore siano denominate assolute significa soltanto che esse si mostrano resistenti alla richiesta di riduzione in termini logici, che non possono venir risolte in forma concettuale; non però che una metafora non possa essere sostituita da un'altra, oppure corretta da una più precisa. Anche metafore assolute hanno quindi *storia*. Esse hanno storia in un senso più radicale che i concetti, poiché il processo delle mutazioni storiche di una metafora porta in primo piano la metacinetica stessa degli orizzonti di senso della storia e delle prospettive entro cui i concetti subiscono le loro modificazioni. Attraverso questo rapporto di implicazione si precisa la relazione della metaforologia con la storia dei concetti (in senso terminologico stretto) che risulta essere di tipo ausiliario: la metaforologia cerca di riatingere la sottostruttura del pensiero, lo strato primario, la soluzione nutritizia delle cristallizzazioni sistematiche, ma vuole anche far conoscere con quale "coraggio" lo spirito si proietta nelle sue immagini, e come in questo coraggio di "congetturare" progetta la sua storia.

1

LA METAFORICA
DELLA "POSSENTE" VERITÀ

Chi volesse scrivere una storia del concetto di verità in senso strettamente terminologico, cioè diretto a chiarire le definizioni, ne ricaverebbe un magro bottino. La definizione di cui si è fatto più uso, che la Scolastica ha creduto trarre dal libro *De definitio-nibus* di Isaac ben Salomon Israeli: "veritas est adaequatio rei et intellectus"¹, offre campo a modificazioni solo in uno dei suoi elementi, il più piccolo, nella neutralità dello "et". Mentre per la sua derivazione aristotelica la definizione dovrebbe essere intesa nel senso della "adaequatio intellectus ad rem", il Medioevo vi scopre l'ulteriore possibilità di determinare la verità assoluta nello spirito divino come "adaequatio rei ad intellectum". Questo ambito di gioco del concetto di verità è in fondo bastato a tutti i si-

1. La definizione è citata con un "Isaac dicit in libro *De definitionibus*", da Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 2, ad 2, e *De veritate*, q. 1, a. 1. Nel pertinente paragrafo 24 del libro *De definitionibus* di Isaac questa espressione però non si trova. Si veda A. Altmann, S.M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. His Works Translated with Comments and an Outline of His Philosophy*, Oxford 1958, p. 58: "Definition of 'true' (haqq): 'That which the thing is'". D. H. Pouillon (in *Revue Neoscholastique de Philosophie*, 1939, pp. 57 segg.) ha ricostruito come si addivenne alla falsa attribuzione. Egli dimostra che la formula proviene da Avicenna ed è stata poi citata senza indicazione della fonte da Guglielmo d'Auxerre, Filippo il Cancelliere, Alessandro di Hales e altri. Filippo il Cancelliere cita però anche la formula di Isaac, che egli tuttavia prende dal *Soliloquia* di Agostino (II, 5, 8: "quidquid est, verum est"); e qui attribuisce erroneamente ad Agostino anche il libro *De definitionibus*: "Item Augustinus in Libro soliloquiorum, 'verum est', inquit, 'quod est'. Item Augustinus in definitionum collectione idem dicit". Alberto Magno ha poi nominativamente introdotto Isaac citando la sua formula autentica: "secundum Isaac et secundum Augustinum verum est id quod est"; non restava che un passo per effettuare l'associazione del nome falso con la formula fino ad allora anonima.

stemi filosofici. Ma si è con ciò soddisfatta la richiesta dell'antichissima domanda: "Che cos'è la verità?". Dal materiale offertoci dalla terminologia noi apprendiamo ben poco del contenuto di questa domanda nella sua pienezza. Se però seguiamo la storia della metafora che è più strettamente associata col problema della verità, quella della *luce*, allora la domanda si esplicita nella sua occulta pienezza, sempre elusa da ogni tentativo sistematico.² La metaforica della luce non è traduzione di altro cui riportarsi; l'analisi si appunta sull'originario schiudersi della domanda per la quale si cerca e si tenta una risposta, interrogativo di carattere presistematico la cui pienezza intenzionale ha "provocato" di per sé le metafore. Non ci si deve ritrarre di fronte alla presunta ingenuità di formulare queste domande fondative, anche se non dovessero venire mai poste espressamente. Quale parte ha l'uomo al tutto della verità? In quale situazione si trova il cercatore della verità: può egli fare affidamento che l'ente gli si apra, oppure conoscenza è essenzialmente violentamento, soporcheria, estorsione, penosissimo interrogatorio dell'oggetto? E il lotto di verità dell'uomo assegnato sensatamente, a regola, per esempio per l'economia dei suoi bisogni, oppure per la sua dote di godimento del superfluo secondo l'idea di una "visio beatifica"? Tutti questi sono interrogativi per i quali è difficile che una scuola filosofica si sia assunta il compito di una risposta teoretica in termini sistematici; ciò nonostante, noi affermiamo che nella lingua della filosofia si trovano ovunque *indizi* che in uno strato sotterraneo del pensiero era da sempre già stata data risposta a queste domande, una risposta che pur non ricevendo una formulazione nei sistemi ha tuttavia operato implicitamente con la sua presenza, nella tonalità, nella coloritura, nella strutturazione. Gli strumenti categoriali per descrivere e catalogare tali indizi sono ancora ben lungi dall'essere elaborati e metodicamente disponibili; quando noi classifichiamo come ottimistiche o pessimistiche "posizioni" latamente filosofiche, rimaniamo in fondo semplicemente succubi dell'accidiosità, della serenità di una fisionomia, senza risalire ai quadri d'*orientamento* sui quali tali caratteri segnaletici, in apparenza primariamente emozionali, vengono a disegnarsi, e precisamente

2. Si cfr. il mio articolo "Licht als Metapher der Wahrheit", in *Studium Generale*, x, 1957, pp. 432-447.

nella modalità dell'essere "sviluppati" da *representazioni-modello* del tutto elementari, che nella figura di metafora penetrano con i loro riflessi fino nella sfera espressiva.

Per dare risalto di colore al loro disegno converrà presentare per primo un gruppo di metafore della verità, scegliendo paradigmi nei quali alla verità viene attribuita una certa modalità di "comportamento", una qualità energetica. Un orientamento del genere può anche darsi in veste teologica, benché non sia affatto un argomento legittimamente teologico. Si mettano a confronto due esempi. In Milton³ si dice: "God himself is truth [...] We cannot suppose the Deity envious of truth, or unwilling that it should be freely communicated to mankind". Sul medesimo argomento leggiamo nelle *Maximen und Reflexionen* di Goethe:⁴ "Se Dio avesse contemplato nel suo agire che gli uomini dovessero vivere e operare nella verità, avrebbe dovuto disporre diversamente la sua organizzazione". Qui viene perlomeno indicato che cosa si debba propriamente intendere con "la verità" nell'espressione di quella domanda da noi ingenuamente o ora formulata: una certa qual trasparenza della struttura del mondo, una completa pubblicità della volontà che ordina la creazione, nessuna riserva alla partecipazione comunicativa degli enti, l'"intensità" della "veritas ontologica". Se poi in questa pubblicità dell'essere si mostri davvero la bontà di Dio, ciò dipende da come si intende pregiudizialmente la relazione fra la felicità dell'uomo e il possesso della verità. Se si ammette che per gli uomini sia più salutare ottenere conoscenza solo in una dosatura appropriata, allora la bontà di Dio appare precisamente nell'economia con la quale egli partecipa verità agli uomini: "[...] that portion of truth which he (the Father of Light) has laid within the reach of their natural faculties".⁵ Le pretese, qui rivestite di panni teologici, possono anche presentarsi come attributi della stessa verità ipostatizzata, la quale si tiene in riserbo e si cela, o si afferma e trionfa, si caratterizza per la poten-

3. *Second Defence*, cit. in B. Willey, *The Seventeenth Century Background. Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion*, London 1953, p. 243.

4. *Werke*, a cura di E. Beutler, IX, p. 611 [tr. it. *Massime e riflessioni*, Tranchida, Milano 1993].

5. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, IV, 19, 4 [tr. it. *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2007]. Si veda *ibidem*, *Introduction*, 6 (a cura di A.C. Frazer, I, 31): "Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct".

za o per l'impotenza, si impone all'uomo anche contro la sua volontà, oppure vuol essere da lui presa di forza.

Aristotele, per il quale la storia dei filosofi, suoi predecessori, è tutta una corsa che ha teleologicamente come meta il suo punto di vista, vede in questo percorso segnato e nella direzione da essi presa il segreto impellere della "cosa stessa": αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὁδοροῖσεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ἕρπειν.⁶ Il motivo dell'indagine non viene cercato nel soggetto; è come se la verità stessa si facesse valere col manifestarsi già agli inizi in formule che sembrano intendere una conoscenza della quale non hanno cognizione, ὁδορεῖ ὅτ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκασθέντες.⁷

Nella Stoa il presupposto della conoscenza non è quello di un'aurora carica di presagi e cenni, bensì quello di una fase tardiva, estenuata dalle opinioni di scuola e dagli annunci dogmatici; c'è bisogno di tutta la forza dell'evidenza per costringere il soggetto stoico, che persevera diffidente nella posizione dell'ἐποχή, a dare il suo assenso alla σὺνκατάθεσις. Questa necessitazione viene descritta sotto il concetto della "rappresentazione afferrante", della κατὰληπτικὴ πᾶντασις; ma non è affatto univoco chi in questo caso afferri e chi sia afferrato. Nell'accezione originaria di Zenone sembra che la cosa stia così: è catalettica la rappresentazione che afferra l'oggetto in se "stesso", dominandolo completamente e portandolo in sua presenza, in tutta la pienezza dei suoi concreti caratteri. Più tardi sembra sia venuta emergendo la duplicità della "rappresentazione catalettica": l'intelletto preso e dominato dall'evidenza della rappresentazione è lui l'oggetto della κατὰληψις. Per il nostro tema è assai istruttivo che questo mutamento concettuale si compia manifestamente lungo il filo conduttore di rappresentazioni metaforiche. La classica "metafora della luce" – che entra in gioco per l'etimologia stoica πᾶντασις da φῶς – è indifferente alla direzione d'azione della necessitazione catalettica ed è piuttosto collegata alla teoria dell'età classica, all'assorta, serena e fiduciosa contemplazione: "Così come la luce si mostra e nello stesso tempo si mostrano gli oggetti che sono in

luce, anche la rappresentazione mostra se stessa e ciò che essa evoca". Un simile "mostrare" non soddisfa più le pretese poste dagli stoici al potere dell'evidenza; al posto della metaforica della luce subentra la metaforica del sigillo, e in questo caso la rappresentazione catalettica la si può intendere solo come un modellamento dell'organo della conoscenza, come ῥῆτροσις ἐν πυρρῇ come impressione di un sigillo.⁹ Anche più incisiva, nella relazione di Sesto Empirico (VII, 257), la connotazione dell'effetto cogente, decisivo, della "rappresentazione afferrante" che nel suo impeto ci afferra per i capelli e ci forza al consenso. Una metaforica del genere è chiarificatrice non solo per le rappresentazioni che stanno alla base di questa dottrina della conoscenza, ma anche per l'atteggiamento di rassegnazione teoretica dell'Ellenismo, che crede di pretendere sempre troppo da una verità alla quale deve trovarsi pronto a consentire.

La metafora aristotelica della verità che si apre da sé la strada diventa l'espressione preferita della Parristica, per giustificare la presunzione di un insegnamento cristiano già predisposto e accennato nelle dottrine degli antichi. Poeti e filosofi antichi possono venire citati a conferma del monoteismo, non perché essi abbiano posseduto questa verità come conoscenza, ma perché la potenza della verità è tanto grande che nessuno potrebbe sottrarsi completamente al suo urgere e alla forza della sua luce.¹⁰ Qui è molto caratteristico che si presupponga una *resistenza* del soggetto alla verità, cosa ben più grave dell'indifferenza o della riservatezza ellenistica. Plotino denuncia l'inconsequenza degli stoici rispetto al loro materialismo e li fa testimoniare contro la loro volontà – trascinati dalla verità – che l'essenza dell'anima dev'essere qualcosa di superiore a ciò che è corporeo.¹¹ Il caratteristico "se ingere" del luogo di Lattanzio o ora citato, lo ritroviamo in nuova versione nel classico racconto di Anselmo di Canterbury, nel Proemio del suo *Proslogion*, a proposito della scoperta della

6. *Metafisica*, 984 a 18; b 8-11.

7. *Fisica*, 188 b 29 sgg.; cfr. *Sulle parti degli animali*, 624 a 18-20.

8. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Armin (= SVF) [tr. it. *Tutti i frammenti degli stoici antichi*, Bompiani, Milano 2002]. Si veda Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII, 442.

9. SVF, II, fr. 53. Per l'univocità compatta della "rappresentazione catalettica" è molto pregnante la formulazione riferita da Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII, 248: essa è ἐναρκτητικὴν καὶ ἐναρκτητικὴν.

10. Lattanzio, *Divinae institutiones*, I, 5, 2: "[...] non quod illi habuerint cognitam veritatem, sed quod veritatis ipsius tanta vis est, ut nemo possit esse tam caecus, qui non videat ingentem se oculis divinum claritatem".

11. *Enneadi*, IV, 4: μαγτροῦτον δὲ καὶ αὐτοῖς ὅτῳ τῆς ἀληθείας ὀρῶμενοι, ὅς δὲ.

prova a dimostrazione dell'esistenza di Dio, legata al suo nome: Anselmo si richiama al suo *Monologion*, dove sarebbe descritto come "tacite secum ratiocinando" si abbia a faticare intorno alla "ratio fidei"; egli avrebbe fatto ricerca, tutto zelo e con dispendio di tempo, di un "argumentum quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret", ma fallendogli il successo avrebbe rinunciato ("tandem desperans volui cessare"); fu allora, nel fiaccarsi del suo impegno, anzi nel volgersi a nuovi interessi, che si trovò a essere sopraffatto improvvisamente da quel pensiero: "Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando ab aliis in quibus proficere possem impediret, penitus a me vellem excludere: tunc magis ac magis nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere".¹² Nel commento al *De anima* di Tommaso d'Aquino (I, 4, 43) ritroviamo la formula aristotelica, quando si dice che Empedocle e Platone sarebbero stati condotti alla loro dottrina dell'anima perché "quasi ab ipsa veritate coacti, somniabant quodammodo veritatem". Il doppio senso della "verità" non è qui affatto un gioco di parole. Tommaso può fare della verità una causa efficiente (non causa formale!) della conoscenza dicendo nel *De veritate*, I, 1: "Cognitio est quidam veritatis effectus". A prima vista pare una enunciazione in puri termini logici, fuori di ogni immagine, proprio "purtissima Scolastica"; ma a una osservazione più attenta risulta chiaro che è orientata su un fondo metaforico, che proponiamo di chiamare "modello implicativo". Ciò significa che le metafore, nella funzione di cui qui si parla, non hanno alcun bisogno di fare la loro apparizione nella sfera d'espressione linguistica; ma un complesso di enunciazioni si ordina di colpo a unità di senso, se si può, ipoteticamente, trarne alla luce l'immagine metaforica di guida, dalla quale queste enunciazioni possono essere "desunte".

La metafora della potenza della verità che da sé si impone resta viva ancora a lungo nell'età moderna. Keplero descrive, nella Prefazione al quinto libro della sua *Harmonices mundi*, la sua meraviglia per il fatto che Tolomeo aveva già trattato nella sua armonia le conclusioni alle quali egli era giunto indipendentemente da lui

12. *Opera*, ed. F.S. Schmitt, I, 93 [tr. it. *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2008]. La relazione prosegue: "Cum igitur quadam de vehementer eius importunitati resistendo fatigare, in ipso cogitationum conflictu sic se obtuli, quod desperarem, ut studiosae cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellbam".

e per altra via: "Palesandosi agli uomini la natura stessa venne loro incontro e si lasciò svelare da interpreti che uno spazio di secoli divide. L'identico concetto dell'edificio del mondo sorge nello spirito di due uomini che si erano dedicati completamente all'osservazione della natura, senza che per ciò nessuno dei due sia stato guida all'altro nel tenere questo cammino". Qui la "natura" è subentrata al posto della "verità" ipostatizzata, inoltre il contributo soggettivo, il dedicarsi alla osservazione della natura, è venuto ad aggiungersi con un ruolo ugualmente importante, anzi addirittura come condizione del veni-incontro e dello scoprirsi della natura. Nel Vico¹³ la metafora della "vis veri" è caratteristicamente incorporata in una teoria dell'errore. L'intelletto umano è per sua essenza dominato dalla potenza del vero: "mens enim semper a vero urgetur", ma la volontà ne contrasta la forza e la neutralizza, e ciò appunto per mezzo della lingua che, svuotata di senso, si tiene al livello del mero "opinare": "verba autem saepissime veri vim volutate mentientis elidunt ac mentem deserunt". Il "destino" della verità è sempre più abbandonato al gioco immanente delle "potenze" del soggetto, anche se il *Dictionnaire de l'Académie* del 1694 può ancora sancire del tutto "medievalmente": "La force de la vérité, pour dire le pouvoir que la vérité a sur l'esprit des hommes". Anche se nella lingua dell'Illuminismo la "force invincible de la vérité" può giocare un ruolo, questo è ormai piuttosto un topos di modestia dietro il quale si cela la coscienza di sé dello spirito che illumina di luce propria.¹⁴

Interessante è ora vedere come si trasforma, anzi si perverte, il legame di "verità" e "forza" in uno scettico della levatura di David Hume. Mentre la forma tradizionale della metafora presenta la "forza" come un attributo legittimo della verità, che mette in atto l'esecuzione di un diritto originario, in Hume la forza è diventata l'unica e sola "sostanza" della verità. "Verità" è solamen-

13. *Opere*, cit., II, 96; III, 110.

14. A documentazione citiamo la Prefazione all'opera su Giocchino da Fiore di François Armand Gervaise (*Histoire de l'abbé Joachim, surnommé le prophète*, Paris 1745, I, 4): "[...] je tâcherai de mettre jour dans tout son génie, son caractère, ses inclinations, ses vues, ses pensées, ses écrits, sa conduite; par-là j'espère que l'abbé Joachim ne sera plus un problème et que les sentiments du public, jusqu'à présent si partagés à son sujet, se réuniront dans un seul. Telle est la force invincible de la vérité: elle se fait jour à travers les ténèbres les plus épaisses" [tr. it. *Storia del pabate Giocchino*, Orizzonti Meridionali, Cosenza 1992].

te il nome per il fatto che nella coscienza umana determinate rappresentazioni, mediante il *quantum* di energia loro inerente, hanno il sopravvento su altre e così danno luogo alla costituzione dello status di "belief"; così il criterio di distinzione fra le idee vere e false è la "superior force" delle vere, meglio: di una classe di idee le quali appunto perciò vengono denominate "vere".¹⁵ "When I am convinced of any principle, 'tis only an idea, which strikes more strongly upon me." Qui non è più la verità che *ha* un potere, bensì ciò che ha potere su di noi, questo noi legittimiamo teoreticamente come il vero. Tutto ciò non è poi così positivistico come suona di primo acchito, perché dietro a questa concezione sta un'implicazione riservatamente teleologica: in quel potere di sovranità su di noi, che noi interpretiamo come "verità", si mostra "la natura" come istanza per noi provvidenziale, ed è la sua provvidenza "pratica" quella che noi designiamo, con una traduzione "teoretica", con il titolo di verità. Qui la metafora ha cessato di essere metafora; essa è "presa alla lettera", naturalizzata, ormai non distinguibile da un'enunciazione fiscalista.

2

METAFORICA DELLA VERITÀ E PRAGMATICA DELLA CONOSCENZA

Nella dissertazione su Alexander Pope,¹ compilata insieme con Mendelssohn, trattando dell'uso filosofico delle espressioni definite "figure" nella retorica, al cui genere appartiene la metafora, Lessing scrive: "E in che cosa consiste la loro essenza? In questo, che esse non si attengono mai alla verità rigorosa; che esse dicono ora troppo, ora troppo poco. Si possono concedere solo a un metafisico della razza di Böhme". Qui è sollevata proprio la questione della verità della metafora stessa. E senz'altro chiaro che metafore come quella della potenza o impotenza della verità sono *invertibili* e che l'alternativa che viene in esse decisa è *teoreticamente* del tutto senza possibilità di decisione. Se si tien fermo che "verità" è il risultato di un procedimento di verifica metodicamente garantito, ovvero deve esserlo *ex definitione*, la metaforica non può soddisfare questa richiesta, quindi non solo non dice la "stretta verità", ma non dice affatto la verità. Le metafore assolute "stanno in corrispondenza" con quegli interrogativi considerati ingenui, cui per principio non si dà risposta e la cui rilevanza consiste semplicemente nel fatto che essi non sono eliminabili, perché non siamo noi a *porli*, bensì li troviamo già *posti* nella costituzione stessa dell'esistenza.

15. *Treatise on Human Nature*, 1738, I, 3, 7-8 [tr. it. *Trattato della natura umana*, Bompiani, Milano 2001].

1. "Pope ein Metaphysiker!", in *Gesammelte Werke*, a cura di P. Rilla, VII, p. 233. Il passo citato è senza dubbio di Lessing. Si confronti con questa dichiarazione pubblicata nel 1755 quanto scrive a proposito delle metafore il Bouhours già nel 1687, nel suo *La manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit*: "Je figure n'est pas faux et la métaphore a sa vérité aussi bien que la fiction". Per l'estetica di Bouhours, cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, pp. 400 sgg. [tr. it. *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1989].

Noi dobbiamo qui tener ben presente che una metaforologia non può portare a un metodo per l'uso delle metafore o che valga a darci la padronanza di quelle questioni che in esse trovano espressione. Al contrario, occupandoci di metaforologia ci siamo già preclusi la possibilità di trovare nelle metafore le "risposte" a quelle domande che non ammettono risposta. La metafora come tema di una metaforologia, nel senso in cui noi ce ne stiamo occupando, è un argomento di interesse essenzialmente *storico*, così che il suo valore di testimonianza ha come presupposto che l'enunciante non disponeva di *nessuna* metaforologia, e neanche poteva possederla. La nostra situazione è pertanto contrassegnata dal programma positivistico di una risoluta critica della lingua nella sua "funzione di mezzo conduttore" del nostro pensiero, per cui un'espressione come "vero" diventa al momento del tutto superflua (Ayer), oppure è contrassegnata dall'"assegnazione" all'*arte*² – intesa come produttività operante ancora in immediatezza astorica – di quella prestazione che una volta si depositava in metafore; onde si mostra che l'insistenza di quelle questioni non è tale da poter essere elusa. Nella forma di una catalogazione e interpretazione di elementi dell'espressione artistica, il compito e la metodica di una metaforologia possono dunque anche portare oltre la sfera storica.

Poste queste limitazioni, chiediamoci di nuovo quale sia la rilevanza delle metafore assolute, quale sia la loro verità *storica*. La loro verità è, in una accezione molto lata, *pragmatica*. Il loro con-

2. Incidentalmente – anche se non è cosa secondaria – queste considerazioni gettano luce sul significato attuale dell'arte come "l'attività autenticamente metafisica di questa vita" (Nietzsche), propria di un'età la quale, nella sua invadente volontà di comprensione e autocomprensione storica, è venuta a distruggere quasi dappertutto la sua spregiudicatezza e sincerità di espressione e si è creata nella sua Arte qualcosa come un *revertum* di a-storicismo storicamente cosciente, una sfera di liberazione in ciò che per accordo universale è senza storia. L'assoluto, che sembra venire incontro all'uomo moderno innanzitutto nelle sue esperienze estetiche (almeno se si deve credere alla fiorente metafisica dell'arte), si presenta qui come ciò che rimane intatto, incontaminato dalle storpiature della coscienza che riflette storicamente. Di qui quella predilezione per i "Fauves", in un senso che travalica la definizione di una scuola, predilezione che ben di rado poi sa distinguere fra *naïf* e raffinatezza. Quale sarà l'apprezzamento che un'eventuale futura "metaforologia" darà del valore di testimonianza della fantasia produttiva per la nostra epoca, dipende dalla risposta alla questione fondamentale, se tale "ek-stasis" dalla situazione di riflessione storica sia riuscita, se possa in generale riuscire.

tenuto determina, come termine di orientamento, un comportamento; esse danno una struttura al mondo, danno una rappresentazione del tutto della Realtà, che come tale non è mai sperimentabile né dominabile. Allo sguardo dell'intelligenza storica esse segnalano le certezze, le supposizioni, le valutazioni fondamentali e portano che regolano atteggiamenti, aspettative, azioni e omissioni, aspirazioni e illusioni, interessi e indifferenze di un'epoca. "What genuine guidance does it give?" Questa forma della "questione della verità", come l'ha formulata il pragmatismo, vale ancora qui, peraltro in un orizzonte del tutto libero da presupposti biologistici. Una domanda come "Che cos'è il mondo?" non è certo nella sua pretesa altrettanto imprecisa quanto ipertrofica una piattaforma per un discorso teorico; eppure vi si manifesta con evidenza un implicito bisogno di sapere, il quale nel "come" di un comportamento si sa portato sul "che cosa" di un Tutto portante e onnicomprensivo, e cerca di orientare la sua precaria condizione. Questo chiedersi implicativo è vissuto sempre di rinnovate metafore, ricavando da metafore stili di condotta nel mondo. La verità della metafora è una "vérité à faire". Quantunque dopo le antinomie kantiane sia diventata cosa oziosa fare enunciazioni teoriche sul Tutto del mondo, non è tuttavia per nulla lo stesso cercare delle immagini che rendono "sostitutamente" rappresentabile questo Tutto irraggiungibile come oggettività. Nella *Auswahl aus des Teufels Papieren* (XII), Jean Paul scrive: "Non avrò mai a pentirmi, se mi riesce di insegnare a ognuno, per quanto è possibile con dei buoni paragoni, che cos'è effettivamente questo mondo. Può ben essere che sia un *vicolo cieco* nella grande città di Dio o solo una *cittadina di provincia* a paragone con gli altri pianeti. Esso è il *passaggio* o il *carrozino a rotelle* dell'umanità, per insegnare a camminare. E le *quinte* e il camerino per l'uscita in scena in un altro mondo, nel quale finalmente reciteremo non senza plauso la nostra parte in ruolo. È una *camera oscura* ('camera obscura'), nella quale un fascio di immagini capovolte ne combina e dipinge una più bella: [...] esso è il numeratore per un denominatore ancora invisibile; in verità, dico io, esso è quasi un bel nulla". Questo è un brano di saggezza scurrile, abbeveratasi a una lunga tradizione di metafore, che sembra stare proprio sul limite della riflessività ironica, dove si perde la sua innocenza astorica. Si raffronti una citazione dalla fi-

losofia ultimissima: "Cosa effettivamente sia il mondo – non quello che abitualmente si intende, ma il mondo autentico, vero, intero, quello sano, che non sta affatto davanti agli occhi dei molti, bensì sommanamente celato, forse oggi neppure si dà, magari non c'è mai stato, ma è solo qualcosa da avvenire – questa domanda è il movente effettivo del pensiero di Heidegger. Negli ultimi scritti egli dà una risposta a questa domanda allorché definisce il mondo come "il dispiegarsi in un gioco di specchiamento della terra e del cielo, del divino e del mortale". E pure parole di poeti dicono le risposte alla domanda, cosa mai siano questi quattro...".³ Cosa sia il mondo effettivamente – la questione che meno d'ogni altra può essere decisa è tuttavia anche quella che non può mai essere lasciata indecisa e perciò già sempre decisa. Che il mondo sia "kosmos" fu una delle risoluzioni costitutive della nostra storia spirituale, una metafora il cui senso originario non perde di risonanza malgrado il processo di nominalizzazione ben presto cominciato,⁴ sempre ripresa nelle immagini del mondo come polis e del mondo come grande essere vivente, del mondo come teatro e del mondo come congegno a orologeria. Solo in casi relativamente rari si potrà stabilire *documentatamente* cosa ciò abbia significato *praticamente* di volta in volta; in breve non dobbiamo com-misurare la nostra pretesa di documentazione alla nostra abituale capacità di "interpretare" storicamente noi stessi nei nostri motivi profondi. Scoperte di documenti sono qui, lo confesso, una questione di fortuna, anche se è possibile sviluppare un certo futuro per i luoghi dove più facilmente ritrovarli. Così la cosmopolitica si ripresenta in un interessante mutamento di funzioni in

3. W. Broecker, *Dialektik - Positivismus - Mythologie*, Frankfurt 1958, p. 35.

4. Se nel tanto discusso frammento 124 di Eraclo (Diels B) dovesse effettivamente leggersi la dichiarazione che la magnificenza del cosmo non sarebbe altro che un accozzo di cose gettate alla rinfusa, con tutta sicurezza questa sentenza era coniata per la folla che aveva obliato il senso del "kosmos". Ancora in Epil-curo si può facilmente vedere che la casualità meccanicistica delle combinazioni atomiche non riesce a spuntarla del tutto contro la fondamentale decisione greca per il "kosmos"; che, addirittura, questa tesi di eventi originari puramente illeciti raggiunge il suo presunto effetto terapeutico, ovvero glielo si attribuisce, solo perché alla fine è sempre indiscutibilmente questo cosmo eidentemente unico quello che, in una moltitudine sconfinata di esemplari, ne "viene fuori". Pertanto le scelte figurative primarie non sono affatto orientate all'esplicazione di sistemi specifici; la loro forza è bastevole a colorire il disegno di sistemi di differente im-postazione.

Tertulliano,⁵ là dove egli difende i cristiani accusati di "organizzazione illegale", qualificando lo Stato come completamente indifferente all'interesse dei cristiani, così che essi sarebbero immuni da ogni tentazione di mutamenti politici e di torbidi: "at enim nobis [...] nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum". Se per la Stoa la cosmopoliti era stata originariamente il rimedio sognato per uscire dal rovinio degli stati ellenistici, qui essa si presenta come forma superiore per neutralizzare una perfezione statale strapotente e ostile. Un noto detto apocrito di Gesù dice: "Il mondo è un ponte, passaci sopra, ma non ti ci sedere".⁶ Qui vi si aggiunge l'amplificazione pragmatica. A Rabbi Elieser, figlio di Giosè il Galileo, viene attribuito il detto: "Il mondo è come un negozio aperto, e come un tavolo perennemente imbandito, ma c'è anche un libro aperto e una mano registra tutto. Il padrone fa credito, ma l'esattore vive ed è potente". Nell'allegoresi alessandrina il paldamento varipinto del gran sacerdote è interpretato⁸ come significante il cosmo, il gran sacerdote stesso rappresenta la divinità; ciò porta alla *retezione* del cosmo come manto di Dio, dando via libera a un'esteizzazione dell'immagine del mondo. L'allegoria è d'altro genere della metafora, essa non è "il pensiero concepito a un atto con l'immagine", per usare un'espressione di Fontane,⁹ ma secondariamente e per un rovesciamento del rapporto di proiezione l'allegoria può subentrare nella funzione della metafora.¹⁰ Per

5. *Apologeticum*, 38, 3.

6. Sul Butland Darwasa di Fatehpur Sikri dev'esserci la formula attribuita a Gesù: "Il mondo è un ponte, passarci sopra, ma non costruirsi una casa, perché dura solo un'ora" (M. Lasky, "Reise nach Indien", in *Der Monat*, 118, 1958, p. 65).

7. M.J. bin Gorion, *Der Born Judas*, 2^a ed., Leipzig, II, p. 296 (senza data).

8. *Sapientia Salomonis*, 18, 24.

9. Per la sua significatività è bene riportarla per intero: "Il pensiero dev'essere concepito ad un atto con l'immagine, così l'immagine potrà essere più bella e sorire un effetto ricco che la semplice parola; se però l'immagine viene tessuta come una veste esteriore che poi viene indossata, allora non le sta ed è solo un peso anziché un ornamento" (Articolo di critica teatrale del 19 febbraio 1881: H. Laube, *Die Karls-schüler* [tr. it. *Gli scolari di Carlo*, Libreria Editrice, Milano 1877]).

10. Esempificazioni in E. Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, Gießen 1929. Per la valutazione storica dell'allegoria cfr. H.G. Gadamer, "Symbol und Allegorie", in *Archivio di Filosofia*, 1958, pp. 23-28. "Concetto e argomento dell'allegoria sono in legame stretto con la dogmatica: con la razionalizzazione del mitico (così nell'illuministica greca) o con l'interpretazione cristiana della Sacra Scrittura, in funzione dell'unità dottrinale, e conseguentemente con l'arte e la

Thomas Browne¹¹ il mondo è “not an Inn, but an Hospital”. Per Vauvenargues¹² è un impianto sociale con fattori e regole di gioco incomprensibili: “Chi abbia visto le maschere a un ballo [...] può farsi un’idea dell’essenza del mondo”. Per Melville, dando un senso metaforico alle conclusioni del suo romanzo *White-Jacket; or the World in a Man of War*, il mondo è una fregata che ha lasciato per sempre il suo porto e naviga con ordini sigillati verso una meta sconosciuta a tutti coloro che sono a bordo. L’antica metafora del destino, “la nave sul mare”, si combina qui con la coscienza nuova dell’entropia del processo mondiale, la quale fa propria la figura della “metafora del viaggio”, che ha nell’*Odissea* di Omero la sua fonte inesauribile, ora però nella forma opposta dell’impossibilità del ritorno, dell’irreversibilità, della non-ciclicità. Questo è già quasi il sommario di una ricerca speciale, interessante, che è ancora da compiere. Ciò che io espongo qui è senz’altro soltanto una traccia, ma la perfezione senza lacune è in questo campo, per la possibilità di trattare dell’“essere”, affatto irraggiungibile.

Ritorniamo dunque, dopo questo tentativo di chiarimento metodico del senso *pragmatico* della metafora assoluta, alla metafora della potenza della verità, per verificare anche qui il procedimento dell’interpretazione pragmatica. La misura dello sforzo richiesto per ottenere la verità starà in rapporto inverso alla potenza che si attribuisce alla verità stessa. Nessun dubbio che la vitalità della metafora della potente verità abbia come correlato un certo quietismo. Il moderato calore degli interventi di Lattanzio per patrocinare la “sua” verità si spiega con la sua metaforica della verità: “Tanta est potentia veritatis, ut seipsam, quamvis in rebus exiguus, sua claritate defendat...”.¹³ Tertulliano procede invece come l’avvocato in lotta disperata per una causa persa, ma sol-

poesia dei popoli moderni, sulla base della tradizione cristiano-umanistica, la cui ultima forma di portata mondiale fu il Barocco. La funzione estetica dell’allegoria doveva diventare poi problematica allorché si definì l’essenza dell’arte con la produzione inconscia del genio” (p. 27).

11. *Religio Medici*, 1642, II sect., 11 [ed. it. Adelphi, Milano 2008]. Ritorna in T.S. Eliot, *Four Quartets. East Coker*, IV: “The whole earth is our hospital / Endowed by the ruined millionaire...” [tr. it. *La terra desolata. Quattro quartetti*, Feltrinelli, Milano 2003].

12. *Die französischen Moralisten*, a cura di F. Schalk, Leipzig 1938, I, p. 122.

13. *Divinae institutiones*, III, 1, 5.

tanto perché per lui si tratta innanzitutto di condurre la faccenda su di un binario di rigorosa procedura processuale, convocando la sua mandante, la verità, a prendere la parola e a fornire la prova, poiché allora “simplicitas veritatis in medio est; virtus illi sua adisistit; nihil suspicari licebit”.¹⁴ Qui, come anche altre volte, la metaforica forense costituisce la cornice e lo scenario dell’azione in cui trionfa la verità; la disputa scolastica medievale vive, fin nei dettagli, dell’immagine della verità che si fa strada nel *medium* dell’ordine processuale. Bisogna però che si produca la situazione adatta, senza distorsioni; così Lattanzio porta a testimonianza per il monoteismo il fatto che i romani nell’immediatezza emotiva del giuramento, del voto, del ringraziamento non invocavano né Jupiter né gli dei, bensì semplicemente “Dio”; “adeo ipsa veritas cogente natura, etiam ab invitis pectoribus erumpit”.¹⁵ Anche i primi passi che preludono alla storia del procedimento sperimentale riportano a questo contesto, quantunque, in effetti, proprio l’esperimento sia diventato l’esempio della nozione di verità esattamente contraria, come dovremo tosto precisare. Ma il peculiare spirito sperimentale, che provoca costellazioni di fatti dalle quali la conoscenza addirittura “si sprigiona”, è tuttavia in origine del tutto radicato nell’affidamento della verità, per cui si crede di dover soltanto promuovere l’occasione per il momento della verifica. Niccolò Cusano, che non dobbiamo immaginarci malgrado gli “esperimenti con la bilancia” come uno che si sia affaticato realmente lavorando a costruzioni di laboratorio, ha tuttavia avviato il pensiero sperimentale nella direzione che gli sarà essenziale: e ciò col “mettere alla prova” sempre nuove costellazioni di rappresentazioni, non rifuggendo davanti alla pericolosità di mistioni e all’arditezza di procedure, così da creare per la prima volta uno *stile* di pensiero “indagatore”, dal quale fu poi abbastanza breve il passo all’esperimento in senso stretto. Ora questa audacia di incessanti applicazioni, aperta alle novità, ha la sua ferma base nella convinzione della “facilitas” della conoscenza,¹⁶ in

14. *Apologeticum*, 23, 7.

15. *Divinae institutiones*, II, 1, 7.

16. *Libola de sapientia* (ed. Baur), II (pp. 25, 26); p. 37: “O miranda facilis difficultum!” [tr. it. *I dialoghi dell’idiotta: libri quattro*, Olshki, Firenze 2005]. Per l’intima trama della figura del Cusano, cfr. la mia Introduzione al volume cusano della “Sammlung Dieterich”: *Die Kunst der Vermutung [De conjecturis]*, Bremen 1957.

forza della potenza della verità: "Veritas quanto clarior, tanto facilior. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est..."¹⁷

Al riguardo non si deve trascurare una cosa: la metafora della potenza della verità e, al suo seguito, il topos della facilità della conoscenza emergono prevalentemente come caratterizzazioni di un contenuto teologico e morale in funzione salvifica. La filosofia classica greca conosce certamente distinzioni di rango degli oggetti della teoria relativamente alla loro funzione di compimento dell'esistenza umana, non conosce però la delimitazione di regimi dell'oggetto che siano prive di valore eudemonistico o che possano portare pregiudizio a questo fine. Solo il pensiero dell'epoca ellenistica sviluppa un'economia del comportamento cognitivo, procedendo dalla nozione, largamente diffusa nelle scuole ellenistiche, della funzione terapeutica della filosofia. Ancora non si è fatta sufficiente attenzione a una differenza fra classicità greca ed ellenismo: la verità è l'entelechia dello spirito, *qui* è un corretto salutare, un farmaco da dosarsi bene. Si tratta, ora, di escludere tutto ciò che è superfluo, contestabile, oscuro nel campo teoretico, da considerare fonte di confusione, di dubbi o di liti dogmatiche, neutralizzandolo nell'atteggiamento fondamentale della *ἐποχή*. Garanzia di esistenza compiuta è, piuttosto che un arricchimento del patrimonio di verità provenienti dal contatto col mondo, lo schermo di protezione di uno spazio interiore della soggettività isolantesi. D'altro lato un certo complesso di contenuti si congloba in un fondo di verità "necessario alla salute", in primo luogo, a cominciare dalla Stoa, un complesso di evidenze morali; e teleologia non significa più l'universale corrispondenza di cosmo e logos ordinati al compimento dell'esistenza nell'*εὐδαιμονία*, bensì la garanzia del carattere di evidenza e perentorietà di queste verità necessarie, nel cui confronto tutte le altre retrocedono nelle nebbie della mera verosimiglianza o nell'inferrabilità della "res obscura". Cicerone, il quale con il suo sicuro fiuto per l'unità delle motivazioni di fondo delle scuole ellenistiche rappresenta tutt'altro che ecletticamente quello status, o ora accennato, di sintesi di elementi scettici e stoici, annovera l'occursarsi con le "res obscurae" e "non necessariae" fra i devianti

17. *De apice theoriae* (1463-1464).

("vita") contrari all'idealità della "sapientia".¹⁸ La ragione pratica regola quindi quali verità siano "necessarie", e oscurità e difficoltà di molti oggetti, principalmente quelli della fisica, sono un indice teleologico per l'indifferenza della cosa ai fini della salvezza: "Latet fortasse obscuritate involuta naturae. Non enim me Deus ista scire, sed his tantummodo uti voluit".¹⁹ A questa differenza di "scire" e "uti" si è riallacciata la recezione patristica, acuendola nel senso della differenza fondamentale di "frui" e "uti", che sarà del Medioevo.²⁰ Mentre Cicerone aveva ancora fatto eccezione per la geometria e l'astronomia come discipline che avevano la sanzione della tradizione, escludendole dal numero delle cose oscure e superflue, l'assolutismo salvazionista di un Ambrogio procede oltre nella sua riprovazione: ciò che è celato è bene di riserva di Colui al quale "ciò che è celato non sfugge".²¹ Con ciò ha inizio qualcosa di radicalmente nuovo: intere province del mondo oggettivo-teoretico diventano *illegittime* per l'uomo, vengono assegnate a una sfera classificata come peccaminosa, della "curiositas", la quale ambisce oltrepassare i confini di ciò che è permesso dalla preoccupazione salvifica di Dio.²² L'inaccessibilità di ciò

18. *De officiis*, I, 6, 18.

19. *De divinatione*, I, 35.

20. La figura tradizionale di questa dualità è stata fissata nella sua forma più durevole nel *Sententiarum libri* di Pietro Lombardo, I, dist. 1, quaest. 2.3: *De rebus quibus fruendum est vel utendum*. - *Quid sit uti vel frui*. Se ne ebbe così la canonizzazione a oggetto dei commenti obbligatori alle *Sententiae*: e rimane, nelle sue modificazioni spesso molto sottili, uno dei momenti più importanti, dei quali nulla si è scritto, della preistoria concettuale dell'età moderna, come dell'epoca nella quale il rapporto di uso e godimento appartiene al novero delle decisioni preliminari (e dei problemi) di livello più profondo. Io spero di poter produrre dell'altro in materia. Ho dato alcune indicazioni in *Studium Generale*, IV, 1951, pp. 464 sgg.

21. *De officiis ministrorum*, I, 26, 122-124.

22. Già Seneca ha assegnato questo atteggiamento alla "intemperantia": "Plus scire velle quam sit satis intemperantiae genus est" (*Ad Lucillum*, 88, 36). Per un'età la quale non è più tanto sicura che ogni sorta di verità – e soprattutto la verità per la verità stessa – sia per l'uomo un bene, una storia del concetto di *curiositas* sarebbe un *desideratum* di urgente soddisfazione. È un cammino ben lungo e ritoro, per l'azione collaterale di diversi fattori, quello che va dalla definizione così resistente di Agostino (*Confessiones*, X, 35), "expertendi noscendique libido" e "concupiscentia oculorum", al grande apprezzamento della curiosità come "virtù che è premessa alla scienza" (E. Rothacker, in *Studium Generale*, XI, 1958, p. 144). Per quanto riguarda le "direzioni" di travalicamento del limite si può citare – come modello orientativo – un avvertimento talmudico contro la gnosi (Chagigah, II, 1): "Chi indaga su molte cose, sarebbe meglio per lui non essere mai nato: cos'è sopra, cos'è sotto, cosa fu prima e cosa sarà poi". Per il rigore di questo verdetto non mi è noto alcun paral-

che giace oltre quei confini viene confermata dal suo sostanziale sottrarsi e anzi opporsi a chi voglia crinosamente entrane in possesso: questo momento ha fissato nel profondo e durevolmente la posizione metafisico-cognitiva, specialmente dell'astronomia, così che Copernico ebbe a che fare meno con una certa teoria tradizionale del cielo che con la sanzione che l'accompagnava, la quale ne consentiva l'indagine solo nei limiti legittimati dall'"utilitas" del calendario e della numerazione delle festività, scrivendo di preferire fra ogni costruzione ipotetica quella che soddisfacesse questa funzione e finché effettivamente lo facesse. Il procedere di pari passo con l'esigenza di riforma del calendario costrinse l'interesse teoretico a battere una via tortuosa. Così si spiega che il tipo di indagine, di speculazione e progettazione degli inizi dell'età moderna sia contrassegnato dal situarsi in "zona vietata", e che la verità, in quanto non più collegata all'antica necessità di salvezza ma a un nuovo ideale di destinazione dell'uomo, sembra portare ancora il marchio della tentazione, dell'eranza e del tabù. Proprio qui l'intera metaforica della potenza della verità si rovescia in rappresentazione della violenza che l'uomo deve fare alla verità per impadronirsene. Qui la verità non ha più nulla di ciò che si potrebbe chiamare la sua "naturalità": la coscienza del metodo e la riflessione metodologica dell'incipiente modernità sorgono sul terreno del sentimento fondamentale di un rapporto con la verità che è di violenza, da assicurare con cautela e circospezione. Il verosimile si converte nel pater-vero. Tutto il vero è acquisizione, non più dono; la conoscenza assume il carattere di lavoro.²³

Il maestro della metaforica degli inganni, degli artifici e delle pressioni per ottenere la verità è Francesco Bacone. L'antica metafora del mondo come teatro e dell'uomo come spettatore viene

lelo cristiano, e i gradi di intensità sono tanto più rilevanti quanto più una formula diventa un topos che un autore non crede di poter trascurare. Nell'attenuarsi delle motivazioni oggettive si annuncia spesso qualcosa di nuovo, come quando Guglielmo d'Ockham (*In sententiarum libros prologi*, III, 9 CC) mette in campo ormai soltanto un'economia di capacità soggettive relativamente alla negatività della *curiositas*: "intellectus vix sufficit ad illa quae sunt necessaria ad salutem". Da notare qui come l'ipertroffizzazione scolastica di ciò che è necessario abbia già portato "ad absurdum" il principio quale principio di economia.

23. Cfr. il mio schizzo "Technik und Wahrheit", in *Actes du X^{ème} Congrès International de Philosophie*, Bruxelles 1953, II, pp. 113-120.

espressamente liquidata; il mondo diventa il tribunale, l'uomo il giudice e il promotore del severo interrogatorio cui la natura viene sottoposta. Nell'*Advancement of Learning* (II), Bacone dopo aver trattato della poesia contemplativa spinge il lettore a entrare nel tribunale dell'intelletto: "But it is not good to stray too long in the theatre. Let us now pass on to the judicial place or palace of the mind...". Bacone parla volentieri dei "segreti" della natura, che essa sembra voler celare e che noi dobbiamo strapparle con l'astuzia. Nel *De augmentis scientiarum* (II, 2) l'obiezione dell'illegitimità della "curiositas" viene rapidamente liquidata: "L'uomo non deve farsi scrupolo di penetrare nei recessi e nei nascondigli della natura, sempre che il suo scopo sia l'indagare la verità". La natura nel suo status preordinato non gode più di alcuna sanzione; l'uomo non è più, come nella concezione aristotelica del rapporto di natura e tecnica, il cooperatore dei processi della natura che per imitazione mette a posto e porta a compimento ciò che essa lascia a mezza strada, senza però poterlo modificare, trasformare, foggare da capo a fondo. Questo, come in generale la distinzione classica di natura e tecnica, è un vecchio errore che, come dice espressamente Bacone, "ha suscitato una esagerata timoratezza dell'uomo nelle sue imprese". L'uomo non ha bisogno di attenersi allo statuto eidetico della natura, egli deve solo conoscere la regola costitutiva e la forza dei processi naturali, per "poter tutto". Da questo punto di vista la resistenza che la natura oppone alla scoperta della sua verità assume l'aspetto di una specie di reazione autoconservativa contro la volontà tecnica di trasformazione dell'uomo. La conoscenza diventa azione perfettamente attrezata. Bacone critica la sottovalutazione delle cognizioni meccaniche: "Non sono le istanze più alte quelle che forniscono le informazioni migliori e più sicure". L'applicazione della *History Mechanical* alla ricerca delle cause promette ancora luce: "so nature exhibits herself more clearly under the trials and vexations of art than left to herself". L'"interrogare quam infestissime ac premere", proprio della giurisdizione, è la formula metaforica nella quale la rozza violenza meccanica ottiene legittimazione istituzionale: con tale metafora l'uomo rigetta il dubbio sulla sua vocazione per questo compito conoscitivo e sulla giustificazione dei suoi mezzi. Sono diritti sovrani quelli che qui si esercitano, e l'unificazione di conoscenza e potenza in una sola mano, così es-

senziale per Bacone, ha senz'altro il suo sottofondo metaforico-politico: "intentiones genuinae illae, humanae scilicet scientiae et potentiae, in idem coincidunt".²⁴ Il problema della legittimità della pretesa alla conoscenza, sorto dall'emergere della problematica relativa alla "curiositas" medievale, era per Bacone il problema centrale, come mostra la sua metafisica: qui non è possibile seguirne tutti gli sviluppi. È certo però che dall'armamento si manifesta la sovranità competente: Bacone ha conferito allo strutturalismo teoretico la sua consacrazione, addirittura il suo *pachos*. "La sola mano, l'intelletto che fa assegnamento su se stesso, non possono gran che; solo strumenti e sussidi portano a effetto qualcosa."²⁵ In questo suo atteggiamento Bacone è stato rafforzato decisamente dalle invenzioni del microscopio e soprattutto del cannocchiale (cui ancora nei secoli XVII e XVIII si dava metaforicamente un significato di indice della capacità dello spirito umano di ampliare i suoi orizzonti).

Nel capitolo 39 del II libro del *Novum organum*, Bacone esalta l'invenzione di Galilei "col cui soccorso, come se si avessero a disposizione battelli e piccolo naviglio, si può instaurare e mantenere un più stretto contatto nelle comunicazioni con i corpi celesti". La metafora lascia intendere che con il cannocchiale si è fatto un "balzo", che implica già specificamente le comunicazioni interstellari. Bacone, sempre più portato alla progettazione che alla realizzazione e stranamente privo di interesse a guardare di persona attraverso il microscopio e il cannocchiale, alla fine del capitolo si mostra diffidente verso le informazioni ottenute con il cannocchiale, ma caratteristicamente non tanto perché abbiano dischiuso novità così incredibili quanto piuttosto, "perché l'osservazione si è esaurita già in queste poche scoperte, e non sono state scoperte con questi stessi mezzi molte altre cose degne di indagine". Dilthey²⁶ ha visto a buon diritto il significato storico di Bacone nella sua "fantasia scientifica", nella "immaginazione di una testa tutta occupata da cose reali", e ha detto di lui con una metafora baco-

niana: "Egli costruisce [...] il suo metodo come un'enorme macchina, la quale deve sollevare il peso di tutta l'esperienza".

Non fa quindi più meraviglia che in Bacone, per la prima volta, nel primo dei suoi *Essays*, i concetti di "labour" e "truth" compaiano nel contesto di una proposizione. Qui ha termine dopo due millenni un'incontrastata "splendid isolation" della verità esente da ogni carattere di sforzo penoso. Agostino poté dire del rapporto fra azione e verità: "[...] amor actionis, quae avertit a vero, a superbia profiscitur, quo vitio deum imitari quam deo servire anima maluit".²⁷ Ciò sembra si trovi ancora del tutto sulla linea dell'antico ideale della pura teoria come la più alta forma dell'essere, eppure tradisce già il "fraindimento" genuinamente cristiano della determinazione del divino, da "actus purus" di ascendenza aristotelica ad "actus pura", una mutazione nell'intendere che viene inarrestabilmente sollecitata dalla nozione di creazione con tutte le sue conseguenze. Anche se durante tutta la Scolastica, e oltre, la costante espressione "actus purus" rimane dominante nella teologia razionale, tuttavia la pseudomorfosi della "pura realtà" in "pura attività" era un processo ormai decisamente acquisito, che si manifestava nel fatto che il Dio biblico della creazione dovette essere difeso accanitamente per il suo riposarsi al settimo giorno. Il Dio che muove riposando in se stesso nel pensare se stesso, dell'aristotelismo, ora deve *eo ipso* creare dal nulla nel mentre che si pensa: ma non più ciò che egli pensa (altrimenti porrebbe ancora se stesso, il che si è già fatto valere nell'esplicazione del processo trinitario), bensì un Altro, un Mondo, la cui verità egli possiede nel mentre la produce. In questo modello che si presume aristotelico è già in opera la commissione di azione e verità: "unaquaque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet".²⁸ Ciò vale conseguentemente anche per l'*homo faber*: una casa dipende, "secundum suum esse", dal suo costruttore, il solo che penetri e giudichi "dall'interno" il rapporto di progetto e realtà: "res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum". Una proposizione ardita, certamente per nulla sorprendente per il suo tempo, la quale contiene in nuce la modernità – eppure non del tutto conseguente in quanto non osa opporre al

24. *Instauratio magna*, I, 144.

25. *Novum organum*, I, 2.

26. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Gesammelte Schriften, II), Leipzig 1921, p. 261 [tr. it. *L'analisi dell'uomo e l'imitazione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, La Nuova Italia, Firenze 1974, II].

27. *De musica*, VI, 40.

28. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1.

“verum” l’“assolute” della proposizione generale. Ma è proprio questo quello che fa l’età moderna nella sua tecnica, ancora più enfaticamente nella sua arte, ovvero lo fa la metafisica implicita in ambedue! Dalla premessa medievale si procede oltre nel pensiero: quanto più un ente è “artificiale”, tanta “più” verità ha per l’uomo. Anche se solo Baudelaire ne ha dato la formulazione compiuta, tuttavia questo pensiero “vive” già nel mondo dell’officina dell’arte moderna come tendenza inequivocabilmente diretta a sempre più pura artificiosità, radicale sinteticità, decisa risoluzione del nesso naturale. Nulla ricevere, ma tutto produrre e rapportare a qualcosa di prodotto! Non appena ci siamo affrancati dalle tradizionali teorie, variamente declinate, sull’origine ricettiva della matematica scorgiamo subito che proprio il nesso tra scienza della natura e matematica costituisce il paradigma di tutti gli sviluppi che abbiamo appena visto. E scopriamo la fascinazione unica che si irraggiò da questo nesso su tutti i campi dello spirito.²⁹ Ciò che

29. Il *pathos empiristico* del moderno atteggiarsi della conoscenza porta facilmente a ingannarsi sullo statuto strutturale effettivo; a sorvolare sul fatto che la semplice domanda, *come appare il mondo*, e la sua versione descrittiva costituiscono solo la spinta iniziale dell’attività di ricerca, nella lingua di Bacone la “vendemmia”; la domanda che regola il processo della ricerca è piuttosto se il mondo si dia a conoscere proprio così come è stato abbozzato nell’atto di costruzione anticipatrice della ragione che indaga. La trasformazione di *fenomeni* in *prodotti* è il processo strutturale essenziale della tecnica dello spirito moderno. L’uomo, anche l’empirico, deve già avere il “suo” mondo, se si deve dare per lui la possibilità che “il” mondo diventi termine di colloquio. Che la genuina produttività dell’uomo componga qualcosa come un “mondo”, che si dia quindi un “mondo dell’uomo”, è una formula in legami essenziale con i fondamenti della modernità, della cui storia dovremmo sapere di più. Che l’uomo sia un microcosmo non è affatto un equivalente di questa formula, anche se possa aver avuto la sua nascita in concomitanza. Il Cusano è anche qui un promotore di formule (*De coniecturis*, I, 3): “Le congetture debbono sorgere dal nostro spirito, come il mondo reale è sorto dall’infinita ragione di Dio. Appunto in forza della sua sublime similitudine con Dio lo spirito dell’uomo partecipa – per quanto è possibile – della fecondità della natura creatrice e produce da sé ad immagine della onnipotente forza creatrice di forme, entità spirituali paragonabili agli enti cosali. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma existit, ut realis (sc. mundi) divina (sc. mens)”. Ciò che è generale nel concetto di un “mondo” è la dipendenza radicale della sua immanente struttura di senso dal suo principio produttivo; mentre la materialità del mondo reale e la pensabilità di quello congetturale sono solo una *differentia specifica*. Il Cusano procede dicendo: “Deus autem omnia propter seipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium, ita quidem rationalis mundi explicatio a nostra complicante mente progrediens propter ipsam est fabricatricem”. La struttura di senso del “mondo” è teleologicamente centrata. Il Cusano mette in parallelo due cerchie teleologiche universali, nel centro

ci affascina è in fondo sempre il concetto o il preavvertimento – regolatore e rasserenante – della verità.

Quel che noi ora possiamo, del tutto in generale, chiamare il “carattere di lavoro” della conoscenza nel concetto moderno di verità, ha i suoi effetti non solo pragmaticamente nella modalità della progettazione e dell’equipaggiamento, dell’affinamento dei metodi e della creazione di istituzioni (fondazione di società per accollarsi i gravami dei lavori previsti) ma opera anche di riflesso come criterio teorico, rendendo diffidenti verso ciò che si “offre” in modo “facile” e immediatamente. Cartesio parla della sua diffidenza verso ciò che potremmo chiamare l’improvvisazione: “Je ne me fie quasi jamais aux premières pensées qui me viennent”.³⁰ A lui torna utile la metafora bellica della vittoria sulle difficoltà e sugli errori, che non rappresentano gli “incidenti” sul cammino della conoscenza, bensì gli avamposti del campo della verità: “car c’est véritablement donner de batailles, que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité...”. Cartesio può così caratterizzare essenzialmente la conoscenza come superamento della resistenza, sgombero dalle coperture: “Pour moi, si j’ai ci-devant trouvé quelques vérités dans les sciences [...] je puis dire que ce ne sont que des suites et des dé-

di relazione di quella fisica sta Dio, in quella razionale-congetturale sta l’uomo. Il “mondo” dell’uomo diventa formula caratterizzante di un essere il quale non cerca più i segni dell’assoluto, ma pone i suoi propri, si realizza nel “suo” mondo e mediante il “suo” mondo.

Nel Cusano ciò è tuttavia ancora così francamente “associato” al teologumenone della similitudine a Dio, che l’uomo deve venir espressamente invitato a riconoscere *se stesso* nel suo mondo, per poter diventare – proprio per questa sua conoscenza produttiva! – tanto più fecondo nel costruire mondi: “Quanto enim ipsa (sc. mens) se in explicatio a se mundo subtilius contemplantur, tanto intra seipsam uberius focundatur”. Qui il soggetto si ripiega su se stesso conoscendo nella visione di se stesso in attività produttiva (“mens fabricatrix”) e si potenzia così nella sua autenticità mondano-produttiva. L’ingenuità dell’empirico è che questi passa, irreflessivamente, “dal suo mondo” immediatamente al “mundus realis” e pretende averne informazione; ma: “nullam habent potestatem ex omnibus creatis se pulsant aperire et se ostendere, quid sint...”. Le cose respingono la richiesta “diretta”: “Ex nobis nihil neque ex nobis tibi aliud quam nihil respondere possumus... Qui fecit nos, solus scit, quid sumus, quomodo et quid. Si quid scire de nobis optas, hoc quidem in ratione et causa nostra, non in nobis quaere” (*De docta ignorantia*, II, 13). Se qui l’interrogante viene ancora rinviato a Dio, il *De coniecturis* indica già che esso può essere altrettanto rinviato alla sua propria ragione.

30. *Discours*, VI, ed. Gilson, p. 68 [tr. it. *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2007].

pendances de cinq ou six principales difficultés que j'ai surmontées, et que je compte pour autant de batailles où j'ai eu l'honneur de mon côté". Il "découvrir" – nella redazione latina del *Discours* l'"in apertum protrahere" – diventa vocabolo significativo del conoscere. Che la verità "si mostra", è proprio ciò che per l'età moderna, nel suo pensare storicamente, soprattutto per l'Illuminismo, diventa l'errore in cui ha radice la facilità del Medioevo in fatto di verità, fondamento dell'oscurarsi della sua visione di sé. Secondo D'Alembert³¹ la "régénération des idées" inizia dopo il Medioevo con il rinnovamento umanistico della verità perduta, ma il suo carattere erudito induceva a saltare il gradino fondamentale dell'"étudier la nature", rendendosi le cose troppo facili: "il est bien plus aisé de lire que de voir". Questa è una formula molto indicativa! Da dove deriva questo "rendersi le cose troppo facili"? È pur sempre una eredità medievale quella che qui perdura, la parvenza che il Bello e il Vero si offrano tal quali all'uomo,³² mentre si richiede piuttosto un nuovo atteggiamento attivo dell'uomo, "une de ces révolutions qui font prendre à la terre une face nouvelle".³³

Il ventottenne Montesquieu spiega nella sua prolusione davanti all'Accademia di Bordeaux (1717)³⁴ l'intera metafisica del moderno "lavoro" della conoscenza: "on y attaque enfin la vérité par l'endroit le plus fort, et on la cherche dans les ténèbres les plus épaisses où elle puisse se retirer". L'accademico rende gravosa la scienza alla quale si dedica, "comme un moyen plus propre à nous tourmenter qu'à nous instruire". Egli si esaurisce nell'inseguire la verità che fugge davanti a lui, simile al Proteo della favola, che si nascondeva sotto mille figure e mille apparenze ingannevoli.³⁵ E

31. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, a cura di E. Köhler, pp. 110-116 [Irit. *Discorso preliminare all'Enciclopedia*, Fabbri, Milano 1998].

32. "Les principes des sciences et des arts étaient perdus, parce que le beau et le vrai qui semblent se montrer de toutes parts aux hommes, ne les frappent guère à moins qu'ils n'en soient avertis" (*ibidem*, p. 112).

33. Il "nuovo volto della terra", come espressione più completa dell'attività dell'uomo che gareggia con il divenire della natura nell'importare nuove forme, è già diventato qui metafora di un processo della storia spirituale. In Montesquieu, nel giovanile *Projet d'une Histoire Physique de la Terre* (1719), si indicano fra gli altri fattori formativi "des ouvrages faits de main d'homme qui ont donné une nouvelle face à la terre". Sarebbe interessante apprendere di più su questo topos.

34. *Oeuvres complètes*, ed. Didot, Paris 1846, p. 559.

35. "Il semble que la Fable nous représentait la vérité sous le symbole de ce Prote qui se cachait sous mille figures et sous mille apparences trompeuses. Il faut la

cosa raggiunge il ricercatore con una simile fatica? Una meta dove acquietarsi? No: "nous n'acquérons par nos travaux que le droit de travailler davantage". Il privilegio di riposare sul Parnaso l'ha-no di nuovo gli Dei, dacché l'uomo si è così decisamente accolto il lavoro; già Ercole dev'essere stato in realtà un dotto che ha purificato la filosofia dai pregiudizi, questo vero malanno dello spirito. A questo quadro tutt'altro che tetto nell'intenzione, si aggiunge però anche un momento di riflessione storica sulla propria situazione: per Montesquieu la grande ondata di successi nella conoscenza sembra stia già alle spalle, il tesoro già completamente depredato. "Si potrebbe dire che la natura ha fatto come quelle vergini che custodiscono a lungo il loro gioiello, per poi farsi rapire in un attimo il tesoro che hanno nascosto con tanta pena e difeso con tanta perseveranza." E qui torna di nuovo il "mostrarsi", ma riferito positivamente all'età eroica dell'epoca scientifica e come documento della durezza degli sforzi del presente che crede di poter ancora raschiare qualcosa in miniere esaurite: "Après s'être cachée pendant tant d'années, elle (sc. la nature) se montre tout à coup dans le siècle passé". Otto anni più tardi Montesquieu si è espresso, in un ulteriore *Discours*, sui motivi che dovrebbero incoraggiare al lavoro scientifico:³⁶ qui la coscienza epigonale dell'esaurimento è passata in seconda linea, di fronte all'incertezza su quale punto del proprio cammino si trovi lo spirito umano; ma questa incertezza è mitigata dall'ammirazione per il *metodo* che garantisce il controllo dell'intero cammino, quale che sia la sua lunghezza e quale che sia il suo andamento. Quante più "verità" porta alla luce la nuova attrezzatura cognitiva, tanto più si abbassa il valore di questi apporti del lavoro stesso rispetto all'*Organon* che rende possibile ottenerli, al metodo che ormai ha già "preso possesso" di un regno imprecisato, forse illimitato, di conoscenze; solo che l'uomo non è ancora all'altezza di questa presa. "Ciò che rende stupefatti le scoperte di questa età non sono le verità come tali, che si son trovate, ma i metodi per trovarle; l'importante non sono le singole pietre per l'edificio, ma i mezzi e gli strumenti per costruirlo come un tutto perfetto. Uno si vanta di possedere dell'oro, un altro di poterlo

chercher dans l'obscurité même dont elle se couvre, il faut la prendre, il faut l'em-brasser, il faut la saisir."

36. *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences* (in *Oeuvres complètes*, cit., p. 579).

fare: il vero ricco sarebbe per certo chi lo sapesse fare.” L’orizzonte sempre più estendentesi dei compiti conoscitivi costringe lo sguardo dell’uomo a considerare il potenziale a sua disposizione, diventando sempre più importante il suo arricchimento e la sua applicazione calcolata su una richiesta che non ha limiti. L’accumulazione di attrezzature non specifiche, di “pura” potenzialità, cioè atte per ogni specie e quantità di richieste, l’accumulazione di energie trasformabili e trasportabili a piacere, di strumenti onnipotenti, sarà il contrassegno della nuova fase di tecnicizzazione che subentra con la seconda metà del secolo. Le causalità storiche che di solito si fanno valere ci hanno a lungo nascosto i veri impulsi; l’attrezzatura aspecifica anticipa e accelera i problemi e bisogni reali in una modalità che non si capisce se si prescinde da quella diffidenza per l’essere che sta dietro ogni “Illuminismo”, addossando all’uomo tutto ciò che prima era affidato alla natura o alla provvidenza. La teoria del sovrappopolamento è molto più vecchia dell’improvviso montare della popolazione. La tecnicizzazione *crea* per la gran parte proprio quelle angustie cui avrebbe dovuto ovviare secondo la teoria che fu alla base della sua progettazione.

Così vasta è la diramazione delle conseguenze pragmatiche del sentimento esistenziale moderno, radicato nel profondo, del divario dalla verità, sentimento che si traduce nella metaforica della violenza necessaria a sopraffare e sottomettere la verità. Solo tre fra le più famose testimonianze devono ancora essere allegate alla nostra documentazione. La prima è la metafora kantiana dell’interrogatorio, nella Prefazione alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*. Dei moderni indagatori della natura egli dice: “Essi compresero che la ragione capisce solo ciò che essa stessa produce secondo i suoi progetti; che essa deve procedere coi principi dei suoi giudizi secondo leggi stabili e costringere la natura a rispondere alle sue domande, e non lasciarsi invece guidare da lei come con le onde [...]. La ragione avendo in una mano i suoi principi, in forza dei quali, soltanto, i fenomeni concordanti possono valere come leggi, nell’altra mano l’esperimento, che essa ha pensato secondo quei principi, deve andare alla natura, per essere certo da lei ammaestrata, ma non in qualità di uno scolaro che si lascia dire tutto ciò che vuole il maestro, ma in qualità di giudice insediato, il quale obbliga i testimoni a rispondere alle domande che egli pone loro”. Poi il citatissimo detto di George Cuvier:

“L’observateur écoute la nature; l’expérimentateur l’interroge et la force à se dévouer”. E per finire, testimonianza sensibilissima per lo “stato d’animo”, per l’“antipatia”, per la dinamica sconvolgente, per la possibile circolarità: Nietzsche, in un appunto del 1867-1868:³⁷ “Sconfinata come un tempo la fiducia è ora la sfiducia e il dubbio sembra ora d’obbligo come lo era una volta la fede [...] con la scempi noi seppelliamo la tradizione, con le conseguenze della scempi stanniamo la verità dai suoi recessi, e forse troviamo che la tradizione aveva ragione, anche se si reggeva su piedi di argilla. Un hegeliano direbbe forse che noi tentiamo di indagare la verità tramite la negazione della negazione”.

Anche nella resistenza, però, nel non-voler-accettare-per-vero, si manifesta il rapporto moderno con la verità, e nella maniera più grandiosa – per l’umanità di un personaggio altrimenti tutt’altro che tale – nell’olimpico corruccio di Goethe contro la fisica di Newton. Goethe tenta ancora una volta un’esistenza di affidamento all’Essere; egli è pervaso dalla fede che basti sempre tenere

37. Nietzsche Werke. *Kritische Gesamtausgabe*, III, pp. 341 sg. [tr. it. *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964]. Nelle sue “Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit” (*Kant Studien*, 48, pp. 525-549), G. Ralfs ha indicato un rapporto di questo detto giovanile di Nietzsche con alcune formule di Heidegger del tipo: “Il disvelato dev’essere strappato a un velamento, in certo senso dev’essergli sottratto”. Questo si trova segnatamente nell’interpretazione heideggeriana dell’immagine platonica della caverna e dà con ciò alla citazione di Nietzsche il valore di una sorprendente inversione del parallelo, poiché la caverna è il luogo dell’imprigionamento dell’uomo e la verità non vi è chiusa, mentre qui la verità si è nascosta nella caverna e dev’essere portata fuori. Ne balza in evidenza quanto la formula heideggeriana dello strappare e del rapimento, la cui guida è piuttosto che l’immagine la dubbia etimologia dell’*ἀλήθεια*, “modernizzi” il concetto platonico di verità, per poi renderlo responsabile della perdita dell’idillio presocratico dell’Essere. Di colpo non corre poi più tanto siero a Nietzsche: “Il pensiero di Platone segue il mutamento dell’essenza della verità, il quale mutamento diventa la storia della metafisica, che nel pensiero di Nietzsche ha iniziato il suo incondizionato compimento” (*Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, p. 50) [tr. it. *La dottrina platonica della verità*, Adelphi, Milano 1987]. Un’interpretazione della similitudine della caverna deve non solo spiegare ciò che vi si trova, ma anche rilevare ciò che non vi si trova; il neoplatonismo si lascia intendere nella sua genuina problematica proprio come questa segnalazione di ciò che nella similitudine della caverna rimane non chiaro: come è che si arriva alla situazione per cui si ha la caverna e l’imprigionamento? Questo violento trattenere l’uomo lontano dalla luce diurna della verità doveva essere sentito nella sua innaturalità e inessenzialità. Conseguentemente il neoplatonismo ha spiegato il cammino di uscita dalla caverna non come passaggio primario, ma come svolta e ritorno, e la similitudine quindi non come modulo della paideia, bensì della metanoia, della redenzione. Ciò dà all’idea della verità finalmente il suo accento.

l'occhio ben aperto per incontrare la verità "che si mostra". Che questo atteggiamento abbia trovato la sua esposizione pragmatica più specifica nella "teoria dei colori", producendo *al contempo* un documento che testimonia di un fuorviante non-voler-vedere, è già di per sé una prova della radicalità dell'antitesi, della quale doveva qui mancare la percezione. Perciò queste testimonianze non potevano essere semplicemente allineate nel contesto della metaforica della potenza della verità: nella purezza spesso cristallina della singola enunciazione si deve anche vedere la forma e la funzione del tutto nel vincolo del suo tempo, se ne deve percepire l'atmosfera perturbata, se si vuole retamente comprendere il senso storico della testimonianza. Ciò che ha l'aspetto di una immutevolezza del rapporto di natura ha già tuttavia l'implicazione della contraddizione con un fattore essenziale del flusso temporale. In piena storia non si dà più alcuna innocenza cosmocentrica, neppure quella del "comune intelletto umano". Esso deve essere l'istanza di appello della verità sottomessa alla tortura scientifica: "I fenomeni devono essere tradotti una buona volta dalla terra camera di tortura del meccanismo empirico-dogmatico davanti alla giuria del comune intelletto umano".³⁸ Si tratta qui, per rimanere nella sfera della metafora, dell'iter di revisione che deve proclamare un'altra, più pura verità, oppure dell'iter di grazia che può in forza di superiori motivi chiudere la questione della verità? Alla camera di tortura appartiene lo strumentario: "microscopi e cannocchiali confondono proprio il puro senso umano".³⁹ Ma Goethe non assomiglia a quei filosofi accademici di Padova, i quali non vollero guardare col cannocchiale di Galilei perché credevano di sapere già abbastanza per via speculativa; Goethe evita lo strumento affinché il fenomeno stesso possa "apparire in tutto il suo dispiegarsi, dire apertamente la sua provenienza e indicare le conseguenze".⁴⁰ Ipotesi e teorie prevenivano l'esprimersi dei fenomeni; in queste prestazioni l'intelletto si sostituisce con il suo progetto al dato: "Le teorie sono di solito anticipazioni affrettate di

38. *Maximen und Reflexionen. Aus den Heften zur Naturwissenschaft*, 430 (Gedenkausgabe, a cura di E. Beutler, IX, 551) [tr. it. cit.].

39. *Maximen und Reflexionen. Aus Wilhelm Meisters Wanderjahren*, 502 (IX, 564) [tr. it. cit.].

40. *Farbenlehre*, Vollst. Ausg. d. theoretischen Schriften, Tübingen 1953, p. 574 [tr. it. *La teoria dei colori*, il Saggiatore, Milano 2008].

un intelletto impaziente, che si vorrebbe volentieri sbarazzare dei fenomeni e perciò introduce in loro vece immagini, concetti, spesso solo parole".⁴¹ La pragmatica goethiana del conoscere si determina dall'assunto che l'uomo non penetra come un intruso nella natura, ma grazie alla mediazione e al favore di questa è già sempre nel possesso della più ricca comunicazione con la verità. Violenta di dominio e sopraffazione, astuzia e meccanica falliscono contro una sovranità quasi teologica: "La natura si è riservata tanta libertà che noi non possiamo, col sapere e con la scienza, renderci uguali a lei o darle scacco".⁴² L'attacco tecnico si spinge al punto "in cui lo strumento anziché sciogliere il segreto della natura ne fa un indovinello insolubile".⁴³ La verità è potente; solo a chi si comporta come se non le riconoscesse potere alcuno, a costui essa mostra questo potere come resistenza. Nessun altro forse ha mai pensato in maniera così universalmente *teleologica* appoggiando su questo pensiero l'intera esistenza. Tre secoli dopo Copernico, due dopo Galilei e un secolo dopo Newton si è osato per una volta ancora il tentativo di una esistenza *cosmocentrica*: "Se la sana natura dell'uomo opera come un tutto, se egli si sente nel suo mondo come un Tutto grande, bello, degno e valido, se il sentirsi armonicamente a proprio agio gli consente un puro, libero, estasiarsi, allora l'universo, se potesse avere sentimento di sé, esulterebbe come giunto al suo fine e ammirerebbe il culmine del suo proprio divenire ed essere. A che poi tutto lo scenario di soli e pianeti e lune, di stelle e vie lattee, di comete e nebulose, di mondi che sono stati e mondi in divenire, se un uomo alla fine non si rallegra felice nel profondo del suo essere?".⁴⁴

41. *Aus den Heften zur Naturwissenschaft*, 428 (IX, 551) [tr. it. cit.].

42. *Ibidem*, 439 (IX, 553).

43. *Farbenlehre*, cit., p. 576.

44. *Winckelmann und sein Jahrhundert* (XIII, 417). Per il tratto che abbiamo qui messo in rilievo, Goethe è stato a volte comparato con Montaigne. Uno sguardo più preciso e attento alla differenza di coloritura di metafore dello stesso genere potrebbe rilevare la differenza di situazione e posizione storica dei due. Ciò che in Montaigne è ripulsa di una spiegazione dell'esistenza che comincia a formarsi e incombe, è in Goethe un atto di resistenza già rassegnata nel profondo contro ciò che in Newton gli si presenta come "sistema". Quello che Goethe vede rappresentato nelle lettere e nelle viti dell'armamentario tecnico-scientifico, in Montaigne ha ancora la figura dell'antica metafora dell'esistenza come scalata e conquista di una montagna, ed è questo cui egli si rifiuta. "Le monde... ne pense rien utile qui ne soit pénible: la fa-cilité luy est suspecte" (III, 13).

UNA SEZIONE TERMINOLOGICO-METAFOROLOGICA SULLA NOZIONE DI VERITÀ

Nelle nostre ricerche per la metaforica della verità abbiamo finora delineato delle *sezioni longitudinali* a carattere storico, ovvero – per evidenziare le deficienze del nostro materiale (che tuttavia possono venir misurate solo tenendo presente la difettosità insuperabile di ogni materiale storico) – abbiamo dato una serie di punti sui quali è possibile tracciare una curva. Questo procedimento, anche indipendentemente dalla massa del materiale di fatto proposto, è tanto contestabile quanto insostituibile per tracciare i lineamenti di una metaforologia. Vogliamo tuttavia rendere chiaramente visibile in che consiste la sua contestabilità facendone valere almeno in un punto della nostra sezione lineare l'esigenza ideale di una metodica che resta comunque sempre complementare. Ciò che emerge nella selezione del materiale metaforico pertinente richiede infatti da parte sua, prima che lo si possa e debba fissare effettivamente come punto per quella curva, un'interpretazione del contesto di pensiero nel quale si situa e opera, ricevendone sia i suoi contorni che il colorito. Per rimanere nel nostro primo quadro metodico: noi dobbiamo fare delle *sezioni trasversali* idealmente in ogni settore rilevante della nostra linea, per rendere completamente afferrabile ciò che di volta in volta “significano” le metafore addotte. Tali spaccati possono, a considerarli in se stessi, non essere più puramente metaforologici: essi debbono assumere concetto e metafora, definizione e immagine come unità della sfera d'espressione di un pensiero o di un tempo dato. Poiché la completa disponibilità del materiale si deve inserire nell'economia del luogo assegnatogli all'interno di questo lavoro, la mia scelta, per la quale non starò a disputare, è

caduta su Lattanzio. Proprio il fatto che non è una stella di prima grandezza ne fa un oggetto adatto per studi nei quali conta la comprensione di strutture epocali (non: che fanno epoca). Ciò che è di rango eccezionale richiede criteri specifici e sfugge a una trattazione che lo consideri come mera obbiettivazione espressiva. Spiriti come Lattanzio hanno sufficiente "capacità assimilativa" per nutrirsi degli apporti del flusso storico, ma anche una spiccata sensibilità per le nuove cristallizzazioni che corrispondono nell'orizzonte del loro tempo ai problemi e ai bisogni che ne sono il senso, e rientrano così come fattori attivi nel mondo storico, senza tuttavia determinarne una svolta.

Lattanzio ama la metafora della "vis veritatis"; se ne sono già citati due esempi (cfr. sopra, pp. 11, 20). Ma questa proprietà "naturale" del vero non opera traducendosi direttamente in atto dalla sua potenza; essa è vincolata da un ordinamento che diventa afferrabile nel sovrapporsi di una metaforica giuridica a quella della forza. La verità "appartiene" a Dio, "qui fecit omnia", col che dobbiamo intendere con Lattanzio: *poiché* egli ha creato tutte le cose. Non è quindi il corso di pensiero che abbiamo conosciuto in Tommaso e Vico, essere cioè la *visione intenzionale* del creatore penetrante l'intima struttura della sua opera ciò che fonda il rapporto di verità (cfr. sopra, pp. 2, 27), bensì predomina la nozione giuridica della *proprietas* derivante dalla produzione e con ciò quella della sovrana *disponibilità* su questa proprietà.¹ Nelle prime proposizioni, a strumentazione pienamente retorica, delle *Di-*

1. L'analogia con la proprietà gioca in tutta evidenza un ruolo essenziale nella motivazione moderna del rapporto di fondazione tra *lavoro* e verità. Il nominalismo del tardo Medioevo, con l'estremismo della sua idea ideologica della sovranità divina, ha introdotto, radicandolo profondamente nello spirito moderno, un momento di ferma ripulsa contro le nozioni della "grazia" e del "dono". L'origine dell'acutarsi della riflessione metodologica si trova quindi nel bisogno di non dover accettare e adottare verità, ma di fondarla "funditus denovo", e non nel senso del "fondare" producendo i fondamenti per una tesi, bensì nel senso del produrre la tesi stessa dalle sue fondamenta. Poiché la verità *prodotta* è la verità legittimamente *appropriata*. Qui si vede anche in tutta la sua pregnanza una connessione con la moderna critica della teleologia, la cui robusta aggressività non ha alcun rapporto con il suo significato puramente *teoretico*, quale si dà nella discussione della lettura aristotelica delle quattro cause. Il principio dell'universale teleologia antropocentrica rende impossibile una fondazione metafisica della proprietà privata: questo si mostra chiaramente anche in Cicerone (*De officiis*, I, 7, 21-22) nella sua concezione, ancorata allo stoicismo, della "privata nulla natura". Se la natura assicura a tutti gli uomini il loro fabbisogno essenziale, la proprietà è possibile primariamente solo per "occu-

vinæ institutiones è fortemente tematizzato il contrasto fra lo sforzo immane di un'epoca che volgendosi alla fine lotta per la verità e l'elargizione generosa di questa verità a una nuova epoca. Là gli spiriti eminenti del passato hanno dato tutto per ottenere la verità: "quicquid laboris poterat impendi, contemptis omnibus et privatis et publicis actionibus, ad inquirendae veritatis studium contulerunt" (I, 1, 1). E questi uomini erano anche ben degni della conoscenza della verità: il sapiente stoico che identifica verità e felicità, viene presupposto per fare risaltare con la sua esistenza, in tutta la sua deludente inanità, la susseguente avversativa, "ma": "Sed neque adepti sunt id, quod volebant, et operam simul atque industriam perdidērunt: quia veritas, id est arcanum summi dei, qui fecit omnia, ingenio ac propriis sensibus non potest comprehendī" (I, 1, 5). Per mettere in evidenza il nuovo carattere di grazia della verità si attribuisce retrospettivamente un carattere di "lavoro" all'antico *otium* contemplativo della filosofia; in confronto con ciò che ora avviene, si vuol dire, la presunta chiarezza dell'essere del passato è diventata oscurità. L'ulteriore motivazione per l'"arcanum dei" tradisce un orientamento su modelli orientalizzanti di dominazione della tarda età imperiale: se l'umana riflessione potesse attingere i piani e le disposizioni di quell'eterna maestà, fra Dio e uomo non ci sarebbe più alcun divario. Dio arrecherebbe pregiudizio alla sua maestà se l'uomo potesse giungere con le sue facoltà a questa conoscenza. Tuttavia Dio volle non lasciarlo errare più a lungo, "ac sine ulla laboris ef-

patio", e una stratificazione di istituzioni positive si sovrappone allo stato di natura falsificando la situazione. Se però si smonta questa concezione teleologica, se sorge l'idea di una originaria manchevolezza costitutiva e cronica della natura nei confronti dell'uomo, allora il lavoro diventa atto fondativo di proprietà. Locke per primo ha fatto valere questo contro la dottrina dell'origine della proprietà radicata nel neostoicismo, e Rousseau è diventato il più efficace propagatore di questa tesi, la cui qualità decisiva nel provocare rivoluzioni sta nella sua continua applicabilità critica. (Solo a margine è da osservare che l'eliminazione della proprietà nello stato di comunismo si basa su una riproposizione della teleologia stoica, non però come teleologia della natura, ma della società.) La fondazione della proprietà sul lavoro è quindi elaborata implicitamente nella concezione moderna della verità; prima di diventare dominante come teoria giuridica. Ma in precedenza essa è un teologumeno atto a legittimare tutte le riserve di Dio nei confronti dell'uomo. Che solo Dio può fondamento nel principio che l'uomo, sia per la metafisica antica che per quella medievale, non può in senso stretto "produrre" nulla. Egli è solo cooperatore della natura o di Dio per il processo di compimento di ciò che già sussiste.

fectu vagari per tenebras inextricabiles". Sembra quasi che la cosa sia così: seppure tutto lo sforzarsi dell'antica filosofia non ha mutato affatto la situazione di diritto, ha tuttavia mosso all'atto di grazia, alla misericordia: "aperuit oculos eius (sc. hominis) ali-quando et notionem veritatis munus suum fecit" (I, 1, 6). Il dono consiste nella liberazione della "vis veritatis" dalla sua legittima custodia.

Non in tutta la sua opera Lattanzio si è attenuto a questo contrasto; altrimenti non avrebbe potuto scrivere molto di più che questa introduzione. Premessa teologica e sommario di dottrina non vanno d'accordo. Affinché l'opera possa procedere si devono concedere agli antichi filosofi sempre più frequentemente "anticipazioni" dall'*arcanaum dei*, poiché con questo non c'è possibilità di argomentare. A Lattanzio è soprattutto completamente estranea la specificità di una propria regione di "verità di fede"; il suo concetto centrale dell'atteggiamento cristiano non è neppure "fides", bensì "iustitia", la cui legittimazione deriva da Paolo, mentre la sostanza viene dalla Stoa: "convertere ad iustitiam" (*De moribus persecutorum*, II, 5) è la ragion d'essere della comunità romana attraverso Pietro. La verità è omogenea, e se in generale si deve concedere ai "filosofi" qualcosa di questa, in fondo nella sua possibilità è già posto tutto, e l'inconsequenza rispetto al primo capitolo delle *Divinae institutiones* è del tutto conseguente, nello stupore espresso più oltre da Lattanzio per il fatto che la filosofia non abbia raggiunto "più" verità: "Miror itaque, nullum omnino philosophorum exstiterit, qui sedem ac domicilium summi boni reperiret" (III, 11, 5). La "direzione di sguardo" della filosofia pagana era falsa: Democrito aveva detto che la verità giace sepolta come in un pozzo di profondità infinita, ma questa è una metafora falsa e traditrice, "non enim tanquam in puteo demersa est veritas, quo vel descendere vel etiam cadere illi licebat; sed tanquam in summo montis excelsi vertice vel potius in coelo: quod est verissimum" (III, 28, 24). Finché non si ebbe né alpinistica né astronautica ciò significò l'assoluta irraggiungibilità della verità, mentre si può ben scendere o cadere in un pozzo e così "inciampare" nella verità che giace nella profondità. L'antica filosofia non aveva appunto mai saputo in quale direzione essa doveva cercare la verità; essa non aveva posto attenzione al cenno della natura, nell'incedere eretto dell'uomo, nella posizione elevata

del suo capo, e ciò proprio perché Dio stesso aveva in un certo qual modo reso incomprensibile la sua stessa indicazione: "aversos esse arbitror divina providentia, ne scire possent veritatem" (IV, 2, 5). Si vede bene quanto sia difficile ridurre a un denominatore la metaforica della maestà e quella della verità. Poiché i pitagorici e gli stoici hanno pur "avuto seniore" del vero ("verum sentiunt") con la loro dottrina dell'immortalità, e qui la verità sembra una volta tanto poter giacere "sotto", dato che: "non scientia, sed casu inciderunt in veritatem" (III, 17, 43). Ma bisogna far bene attenzione ai vocaboli: "sentire" è inteso chiaramente e con pregnanza in senso svalutativo rispetto ad "assequi", "invenire" e simili. Anche odorato e tatto si qualificano come specie inferiori di contatto con la verità, la quale non può in tal caso venire "verificata" come tale; i filosofi sono riusciti a trovare in parte la direzione giusta, "quasi odore quodam veritatis retenti" (VI, 12, 26) e, in frammenti dispersi in tutte le scuole, "totam igitur veritatem et omne divinae religionis arcanum [...] attigerunt" (VII, 7, 14). La Rivelazione non apporta quindi per nulla verità essenzialmente nuove, essa porta solo la sicurezza della distinzione e con ciò la possibilità dell'integrazione "sistematica" dei frammenti sporadici. Lattanzio si contrappone qui alla conclusione che la scepsi accademica deriva dalle differenze dogmatiche delle scuole filosofiche ellenistiche; per difendere la "potenza" della verità egli deve certamente fare un voltafaccia notevole rispetto alla sua tesi iniziale: nessuna setta è tanto fuori strada da non aver potuto assicurare qualcosa della verità,² e chi raccogliesse tutto ciò, "is profecto non dissentiret a nobis" (VII, 7, 4). Ma potrebbe farlo solo chi possiede la norma della verifica, e questa norma la forniscono i divini "testimonia".³ Confrontando la dottrina pla-

2. "[...] particulatim veritas ab his tota comprehensa est" (VII, 7, 7).

3. Dove si riuscì, senza di essi, a "conoscere" la verità, si dette il caso che "se ipsam veritas illustraret suo lumine" (VII, 7, 5); ma ciò viene caratterizzato appunto come *per casu* ("casu"). Strutturalmente i "testimonia divina" assumono qui il ruolo che in Cartesio sarà svolto dal "metodo": ciò che di verità può essere stato trovato "casu" è senza valore sino a che non è stato "verificato", o mediante la norma rivelata o mediante il metodo razionalmente costruito. La differenza è che per Cartesio è caduta la possibilità di fondare quell'accadere con l'autentica forza illuminatrice della verità. Il parallelo emerge forse più chiaro dal luogo corrispondente dell'*Epitome* (64, 6), dove si rimpiange a proposito della sua dottrina dell'immortalità, che: "non per gradus ad eam sententiam descendit", onde avendo egli trala-

tonica dell'immortalità e quella cristiana, Lattanzio mette in chiaro questa novità di forma, non di materia: "Nos igitur certioribus signis eligere possumus veritatem, qui eam non ancipiti suspicione collegimus, sed divina traditione cognovimus" (VII, 8, 3). Con ciò il carattere della verità come *arcanum dei*, inizialmente introdotto senza ulteriori determinazioni, è ora esplicato in modo che esso si accorda con l'essenziale natura della verità, l'urgere alla luce, il suo mettersi in luce; Dio non ha vietato ai filosofi la verità come tale, ma ha preservato il criterio della sua conoscenza e con ciò li ha privati del presupposto della sua integrazione.

Un'altra via per rendere giustizia alla tradizione filosofica nella sua presunta azione propedeutica e assicurarsi il suo materiale d'argomenti a conferma della dottrina cristiana, riposa sulla nozione della non-verità, che viene a formare un proprio mondo di essenzialità contraria alla verità. Questo dualismo è venuto a coonestarsi così strettamente allo sviluppo di tutta l'opera di Lattanzio che difficilmente si possono semplicemente espungere i luoghi nei quali egli conosce accenti eretico-gnostici, i cosiddetti "addiramenti dualistica". Quando in VI, 22, 2 si dice: "itaque fecit omnia deus ad instruendum certamen rerum duarum", non suona gran che diverso che nella supposta interpolazione (II, 8), dove Dio introduce "duos fontes rerum" e un "malorum inventor". Anche se formule dualistiche si riferiscono prevalentemente alla sfera etica, esse investono tuttavia anche il rapporto di vero e falso: il "falsum intelligere" circoscrive l'ambito della "sapientia" umana; "verum autem scire divinae est sapientiae" (II, 3, 23). Questo è anche l'aspetto sotto il quale debbono essere considerati i filosofi: "Ira philosophi, quod summum fuit humanae sapientiae, assecuti sunt, ut intelligerent, quid non sit: illud assequi nequiverunt, ut dicerent, qui sit" (II, 3, 24). Qui come nello scritto *De ira dei* (II, 10) Lattanzio si richiama a una interiezione di Cicerone nel *De natura deorum* (I, 32, 91), dove egli esclama che

sciato di compiere i passi intermedi ("amputatis mediis") è precipitato direttamente sul vero, "incidit potius in veritatem quasi per abruptum aliquod praecipitium", con la conseguenza che egli "casu, non ratione verum invenerat". Anche qui è metodico che per i filosofi la verità giaccia "sotto", ma anche in questa direzione il comportamento del ricercatore della verità deve essere misurato, "con metodo", deve essere "descensus", non "praecipitium", altrimenti la profondità diventa abisso: si raggiunge certo la verità, ma non ci si ritrova "sani" in sua compagnia!

vorrebbe trovare il vero così facilmente come può (certo in un punto per lui di grande evidenza) mettere a nudo il falso. In questo egli non si sarebbe camuffato da scettico ("non dissimulante ut Academicus"), ma avrebbe detto francamente la sua opinione poiché "quod adsequi valuit humana providentia, id adsecutus est, ut falsa detegeret".⁴ In questo passo si ha un'inversione molto caratteristica dei predicati del vero e del falso; non è più il vero che, come nella antica tradizione, "si mostra", compare, bensì è al falso che si attribuisce questa modalità del salire agli occhi: "adeo et ipse (sc. Cicerone) testatus est falsum quidem apparere, veritatem tamen latere". Solo quando la verità è stata da Dio liberata anche dalla sua riservatezza, appunto nella Rivelazione cristiana, essa arriva a valere nella sua *vis* essenziale. Ciò viene confermato addirittura "sperimentalmente" mediante la constatazione che il numero dei cristiani si accresce di continuo sottraendo adoratori agli dei, ma non diminuisce a sua volta neppure nelle persecuzioni, poiché – così Lattanzio spiega questo stato di fatto – gli uomini possono certamente peccare e contaminarsi con sacrifici imposti, "averi autem non possunt a deo: valet enim vi sua veritas" (*Divinae institutiones*, V, 13, 1), "nemo discedit, ipsa veritate reinente" (V, 19, 13). La verità esercita il suo potere, essa stessa, però, è sottratta a ogni violenza, e già per questo non può essere messa in nessun modo sullo stesso piano con le immagini degli dei la cui distrutibilità rimane impunita: "Ubi ergo veritas est? [...] ubi nihil, quod violari possit, apparet" (II, 4, 7).

Un ulteriore elemento del complesso costitutivo dell'idea di verità in Lattanzio merita qui ancora la nostra attenzione, poiché esso determina in modo essenziale la funzione della sua metaforica: il rapporto di verità e *retorica*. Lattanzio, egli stesso insegnante di retorica per professione, si trova qui in una posizione difficile; egli si è pienamente reso conto della difficoltà del rapporto, di così grave momento per il primo cristianesimo, fra l'esigenza re-

4. Per la tecnica della recezione, che intende trarre dalla propria parte l'autorità di Cicerone, è indicativo che la scopsis ciceroniana appaia come una specie di impostazione metodica, anzi di contro-impostazione, col cui sussidio Cicerone avrebbe espletato il compito "storico", riservatogli nella visuale cristiana, di smintire criticamente l'antica religione e la dogmatica epicultura. L'idea del "dubbio metodico" sorge come una spiegazione *ex eventu*, in fondo non altrimenti qui che in Cartesio, dove dubitante e chiarificatore sono riassunti in una persona.

torica dello stile e la specificità del tutto eterogenea del mondo scritturale biblico. Egli conosce il “capi auditu” per mezzo delle “compositae orationes et argutae disputationes” e sa che proprio qui il cristianesimo è in svantaggio a causa dei suoi documenti. L'orecchio degli uomini educato alle scuole retoriche diventa incapace di recetività per gli “scripta coelestia: nec quaerunt vera sed dulcia: imo illis haec videntur esse verissima, quae auribus blandiuntur” (*Epitome*, 57, 6-7). I filosofi hanno a disposizione la “incredibilis vis eloquentiae”, una potenza nelle mani di uomini “ad perturbandam veritatem perniciosi et graves” (*De officio dei*, 20, 2-3). Ora noi vediamo il conflitto proprio di Lattanzio sempre e ancora nel fatto che egli è dominato da un lato dalla nozione della “vis veritatis” e vorrebbe affidarsi in tutto e per tutto a essa soltanto,⁵ ma d'altro lato la sua personale pratica con la tecnica della retorica e l'esperienza dei suoi successi, di fatto lo inducono a venire in soccorso, un tantino o anche più, della verità. Sempre di nuovo egli cerca formule di compromesso. Nel già citato primo capitolo programmatico delle *Divinae institutiones* egli mette a confronto dottrina del discorso e dottrina di vita: “nec tam de rebus humanis bene meretur, qui scientiam bene dicendi affert, quam qui pie atque innocenter docet vivere” (I, 1, 9). Egli si appella ai greci, presso i quali la fama del filosofo sarebbe stata più grande di quella del retore; ciò significa: Lattanzio ritorna alla dissociazione platonica di filosofia e retorica, diretta contro la sofistica, e dimentica per un momento la sua dipendenza dalla sintesi di ambedue, quale era stata istituita da Cicerone e che in effetti determina la sua propria “soluzione” del problema. Pure poco convincente è la motivazione che il “bene dicere” riguarda solo pochi, il “bene vivere” invece tutti. In fondo egli vuole solo dire che la “sua” nuova verità non avrebbe propriamente “affatto bisogno” di tutto ciò, e questo è, detto all'orecchio di quella Maestà, come un'adulazione di cortigiano, il quale con ciò si procura la franchigia per poter poi farsi valere a

5. Così anche nel passo ultimamente citato, dove egli, immediatamente dopo l'“incredibilis vis eloquentiae” dei filosofi, chiama in campo la “vis veritatis”, spronando al coraggio: “cur desperemus, veritatem ipsam contra fallacem capiosamque faciundam sua propria vi et claritate valitum?” (*De officio dei*, 20, 5). Senza dubbio in questo antagonismo di potenze gioca copertamente qualcosa del dualistico caratteristico dell'autore.

suo modo: “quae licet possit sine eloquentia defendi, ut est a multis saepe defensa; tamen claritate ac nitore sermonis illustranda et quodam modo disserenda est, ut potentius in animos influat, et vi sua instructa, et luce orationis ornata” (I, 1, 10). Nel primo capitolo del terzo libro il problema è ripreso ancora una volta in tutta la sua ampiezza e risolto nel senso della formula del “rinforzo”, sia per poter battere l'avversario con le sue stesse armi, sia anche “quod magis possent credere homines ornatae veritati, qui etiam mendacio credunt, capi orationis ornatu...” (III, 1, 2). È un topos del retore Lattanzio, il suo sminuire il suo apporto di eloquenza, per ascrivere tutto lo splendore della sua esposizione alla cosa stessa, della quale è il rappresentante: “[...] eloquens nunquam fui, quippe, qui forum ne attingerim quidem. Sed necesse est, ipsa me faciat causae bonitas eloquentem: ad quam diserte copioseque defendendam scientia divinitatis et ipsa veritas sufficit” (III, 13, 12). Questa è la perfetta “formula d'unione”; la retorica non si im presta alla verità, essa non è strumento ma espressione; la magnificenza della dizione è lo splendore della verità stessa, immediata traduzione della “cosa” nella lingua e la sua forza di convinzione.

Colui al quale il problema di verità e retorica come si presenta in queste formulazioni sembra antiquato, cerchi ancora sotto il titolo moderno di “verità e stile”. Prescindendo dall'influsso di Cicerone sul configurarsi di questa problematica, non si deve dimenticare che Lattanzio appartiene al novero degli autori che Petrarca ha riletto (esempio che ne canonizzava la durevolezza) e a cui Erasmo dedicò una delle sue esemplari edizioni. Qui non si tratta di “influssi” da citare; ma non si legge forse a distanza di un secolo e mezzo, nel secondo *Anti-Goetz* di Lessing, ancora quasi alla lettera: “Com'è ridicolo [...] ascrivere la superiorità che la verità dà sopra di noi a un avversario, allo stile abbagliante del medesimo! Io non conosco nessuno stile abbagliante, il quale non prenda a prestito, più o meno, il suo splendore dalla verità. La sola verità dà splendore genuino e anche nel motteggio e nella burla sotto sotto deve esserci, almeno come strato arcaico”. La retorica può anche dare il modello di una massima generale, come in Vauvenargues:⁶ “[...] la menzogna è in sé debole, essa si

6. *Die französischen Moralisten*, cit., I, 112.

deve accuratamente occultare, bisogna fare sforzi penosi se si vuole portare a effetto qualcosa mediante raggi di parole. Tuttavia, si avrebbe torto a concludere che in ciò consista tutta l'arte dell'eloquenza. Riconosciamo piuttosto da questo potere della parvenza della verità quanto sia eloquente la stessa verità e quanto superiore alla nostra arte! ". "Solo chi sa servirsi abilmente della verità e ne conosce la forza può pensare di essere accorto." Questa regola di avvedutezza è il residuo di un assioma metafisico; la metafora continua a vivere la sua vitale funzione espressiva per uno di quei presentimenti radicati nell'essere, fondativi di ogni comportamento nel momento stesso in cui essa figura ancora solo come punto di appoggio pragmatico.

4

LA METAFORICA DELLA "NUDA" VERITÀ

Nel passo, citato nel paragrafo precedente, del capitolo primo del libro delle *Divinae institutiones*, nel discutere il rapporto di verità e retorica, Lattanzio osserva, dicendo della "naturale" *nudità della verità* come Dio la volle, che dall'ornamento retorico essa verrebbe imbellettata in una maniera che sarebbe propria dell'offrirsi della menzogna: "Sed quoniam deus hanc voluit rei esse naturam, ut simplex et nuda veritas esset luculentior, quia satis ornata per se est, ideoque ornamentis extrinsecus additis fuca ta corruptiur; mendacium vero specie placet aliena, quia per se corruptum vanescit ac diffuit, nisi aliunde ornatu quaesito circumlitum fuerit ac politum..." (III, 1, 3). Questo ci porta in un nuovo campo metaforico, nel quale dà documento di sé un aspetto del tutto specifico delle rappresentazioni storiche della verità.

Certamente, si dovrà consentire, il discorso della "nuda verità" è una tautologia, poiché verità è appunto sempre "l'essere spogliata dinanzi a noi" di una cosa.¹ Ma questa metafora non vuole appunto introdurre nulla nel concetto della verità; essa proietta oltre e sopra il concetto congetture e valutazioni di una specie molto difficile. La metafora dipende certo nel modo più stretto dalla spiegazione e dalla significazione del vestire come modi di rivestimento o di travestimento in corrispondenza dei quali la nudità si differenzia appunto come smascheramento di un inganno; un togliere la maschera, oppure come disvelamento offensivo del pudore, violazione di un mistero. La verità può avere nella

1. Ortega y Gasset, "Über das Denken", in *Vergangenheit und Zukunft im heutigen Menschen*, Stuttgart 1955, p. 126.

sua veste la sua "cultura", come l'uomo ha la sua storia culturale essenzialmente nella storia del suo abbigliamento, poiché egli è l'essere che si veste, che non si dà mai apertamente nella sua "naturalità". Forse che la verità, almeno finché come verità *per* l'uomo deve essere pensata avendo un certo "riguardo" nei suoi confronti, dovrebbe essere insopportabile, nella sua provocante esposizione "naturale", per un essere "rivestito"? Forse ciò che s'intende sarà meglio chiarito da un aforisma da *Theologomena* di Franz Werfel: "La nuda verità, la 'nuda veritas', è la concubina dei barbari. La cultura inizia precisamente con il fatto che si ha qualcosa da nascondere, cioè a dire con la presa di coscienza del peccato originale (la foglia di fico di Adamo è il primo documento culturale). La ricaduta nella barbarie comincia precisamente con il fatto che si comincia a scoprire di nuovo ciò che è celato, cioè a dire con la psicologia". Kierkegaard ne ha dato una descrizione di grande finezza in un appunto di diario del 29 ottobre 1838: "Nei partiti esaltati si manifesta sempre, con una coerenza particolarmente ironica, una grande inclinazione a mostrarsi anche esternamente in *negligé*, ed è qui che emergono i loro pensieri: gli adamiti credevano che per essere completamente liberi si doveva andare in giro nudi-nati e hanno forse creduto che la differenza specifica fra lo stato dell'uomo del Paradiso e quello posteriore consistesse proprio in questo. I sanculotti sono abbastanza noti; in questo momento è in voga poi gente a collo nudo, per ripristinare così lo spirito nordico".² Nel grande inserto del 1° agosto 1835, del quale ci occuperemo ancora in questo paragrafo, la problematica della "nuda verità" è stata intesa da Kierkegaard in una significazione ancora più radicale.

Originariamente la nudità sembra essere il modo nel quale gli esseri si presentano solo a Dio, solo da lui può esserne sopportata la vista: "Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae", grida Agostino,³ per parte sua accettando, facendo

2. Una spiegazione, un po' diversa, ma qui assai pertinente, della nudità di quei settari la trovo accennata in una recensione di E. Voegelin (in *Philosophische Rundschau*, I, p. 34): "Allorché dei settari adamiti furono informati dalla loro coscienza che la nuda verità di Dio avrebbe trovato il suo simbolo migliore nel fatto di andare in giro senza vestiti, anche Roger Williams stesso si trovò costretto a rinchiudere in prigione i nudi simboli della verità".

3. *Confessiones*, X, 2, 2.

propria questa nudità già puramente essenziale, nella modalità della "confessio", ma anche per farne testimonianza di opera letteraria.⁴ Nell'*Enarrationes in Psalmos* (134, 16) si dice: "Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in corde malo. Sed haec nuda sunt deo, quem nihil latet...". Ancora Rousseau stilizza così l'inizio delle sue *Confessions*: egli vuole mostrarsi ai suoi simili come un uomo nella naturalità della sua verità, di una verità che si attiene ancora alla situazione trascendente dell'ultimo giudizio, poiché crede di potersi confrontare con la vista dell'intimità svelata, quale ha dell'uomo lo Spirito eterno. Anche gli altri uomini sono chiamati a testimoni, ma solo perché l'autocensura dà il modello secondo il quale tutti quanti debbono tradursi nella situazione del giudizio: "Ciascuno di essi scopra ai piedi del tuo trono il suo cuore con la stessa verità, e chi di loro ancora osi, si faccia tranquillamente avanti e dica: 'Io fui migliore di quell'uomo!'. La scena del giudizio della nuda verità umana è mezzo stilistico per un appello alla solidarietà della nudità, da parte di un escluso dalla società. La nudità nell'ipotesico stato finale della storia dell'uomo corrisponde in Rousseau alla nudità postulata nell'inizio, quale egli se la ricostruisce "en dépourillant cet être ainsi constitué de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès: en le considérant, en un mot, tel qu'il a dû sortir des mains de la nature...".⁵ La società umana si è venuta formando dallo stato individualistico delle origini come un complesso sistema di travestimenti, che il critico dello stato, denunciandone il carattere fittizio, strappa via, come se fosse già giunto il momento di quel giudizio nel quale tutti debbono stare di nuovo nudi. Il concepire il vestimento come travestimento che si può strappare di dosso o gettare via o smascherare, è l'inizio della disidentificazione sociale. Cento anni prima della Grande Rivoluzione il presidente Miron, del Terzo Stato, aveva esclamato nel-

4. *Confessiones*, X, 1, 1: "Volo eam (sc. veritatem) facere in corde meo coram te in confessione, in silio autem meo coram multis testibus". La funzione del lettore, che assiste a questo scoprimento, è di testimonianza e deve escludere la "curiositas". Solo così è possibile un rapporto dell'uomo con la nudità dell'altro, non come "interesse psicologico".

5. *Discours sur l'inégalité*, I (Philosophische Bibliothek, Hamburg, vol. 243, p. 84) [tr. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 2006].

l'assemblea degli Ordini: "Se Vostra Maestà non provvede (cioè: non pone rimedio all'oppressione del popolo da parte della nobiltà) potrebbe accadere che al popolo cada la benda dagli occhi e che esso capisca che un soldato non è altro che un contadino con un'arma in mano..."⁶ Il discorrere della nuda verità fu nell'età moderna primariamente una forma borghese in polemica con il mondo di paludamenti della nobiltà e del clero, ma che poté venir ripresa da ogni successivo ceto che si credette ignudo e voleva strappare le vesti degli altri come travestimenti. Il *Kommunistisches Manifest* ha indicato con tutta chiarezza quale sia stata l'operazione iniziale della borghesia: "La borghesia là dove è giunta alla supremazia, ha distrutto tutti i rapporti feudali, patriarcali, idillici. Essa ha lacerato senza misericordia i variopinti legami feudali, che avvicinavano gli uomini ai loro naturali superiori, e non ha lasciato sussistere fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, che il 'pagamento in contanti' privo di ogni sentimento [...] la borghesia ha spogliato della loro *parvenza sacra* tutte le attività fino ad ora tenute in onore e oggetto di religioso rispetto. Essa ha trasformato il medico, il giurista, il parroco, il poeta, l'uomo di scienza in suoi salariati". Rousseau aveva creduto che l'uomo vero e naturale sarebbe apparso in scena qualora si strappassero gli involucri all'uomo socialmente travestito; Marx scopre che con questa spoliatura rimangono solo la *merce* e l'*interesse*, una nuova veste di occultamento dell'uomo quindi, che ha solo bisogno di essere a sua volta lacerata per portare finalmente in scena l'uomo come tale, nella sua nuda verità. È sempre la stessa ricerca moderna della "natura naturale", che non finisce mai di strappare e condurre davanti a sempre nuove quinte.

Già Pascal aveva penetrato questa dialettica di travestimenti sociali e "nuda verità". Per lui il travestimento è espressione del carattere fattuale di ogni ordinamento autonomo della coesistenza umana, della insensazionalità delle sue leggi quali mere regole di gioco.⁷ Egli ha letto in Montaigne, nel LXII capitolo degli *Essais*, che l'autore si stupisce del fatto che nel valutare un uomo noi non procediamo come nell'acquisto di un cavallo: "Vous le voyez

6. Cit. da Karl J. Burckhardt, *Richelieu*, 12ª ed., München 1947, p. 65 [tr. it. Mondadori, Milano 1973].

7. Cfr. H. Blumenberg, "Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal", in *Philosophisches Jahrbuch*, 57, 1947, pp. 413-430.

nud et à découvrir". Noi apprezziamo l'uomo per tutto quello che egli non è, per il seguito, la casa, il credito, le entrate: "tout cela est autour de luy, non en luy". Il nostro sguardo è deviato da immagini, abiti, insegne posticci, esso è irretito nell'inautentico, alla lettera: "Pourquoy estimant un homme, l'estimez vous tout enveloppé et compaqueté? Il ne nous fait monstre que des parties qui ne sont aucunement siennes, et nous chache celles par lesquelles seules on peut vrayment iuger de son estimation". Montaigne incita i suoi lettori a insistere sulla nuda verità dell'uomo, anche se si arresta un poco prima: "qu'il se presente en chemise". Pascal si oppone con veemenza e ripetutamente: "Cela est admirable: on ne veut pas que j'honore un homme vêtu de brocarte et suivi de sept ou huit laquais [...] cet habit, c'est une force". A Pascal sembra ridicolo che Montaigne chieda una motivazione per questo gioco di distanziamento, che ne chieda la ragione ("d'en demander la raison"). La fantasia ha aiutato gli uomini a venire a capo dell'impossibilità pratica della loro uguaglianza, dal momento che non si può trovare un ordine di rango essenziale: "Obéissance – de fantaisie" (310). Pascal ascrive alle sane vedute del popolo che esso abbia distinto gli uomini dall'esteriorità, poiché questo è il solo criterio razionale – "cannibales se rient d'un enfant roi" (324). Il grande frammento 82, che ha come intestazione *Imagination*, tratta delle immagini con cui rivestiamo la condizione effettiva del mondo umano, dello scenario di preziose figure sociali nel quale noi ci troviamo inseriti. Ciò che tenterà l'Illuminismo, qui è designato come inane: "Jamais la raison ne surmonte l'imagination alors que l'imagination démonte souvent tout à fait la raison de son siège". Le vesti rosse dei giudici, gli ermellini che essi indossano, i palazzi di giustizia nei quali officiano, i gigli nei loro stemmi, "tout cet appareil auguste", tutto tradisce un sapere di questo segreto del travestimento. Se i medici possedessero l'arte effettiva del guarire, non avrebbero bisogno delle loro berrette e dei roboni troppo ampi, a quattro drappi. I potenti praticano lo stesso modello con altri mezzi, con trombe e tamburi e guardie. "L'imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde". Giustizia e verità sono due punti troppo delicati perché i nostri

8. *Pensées*, ed. Brunschwig, 315 [tr. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino 1980].

rozzi strumenti possano toccarli. Ma l'uomo ha la fortuna di esser fatto in modo "qu'il n'a aucun principe du vrai et plusieurs excellentes du faux". Da questa posizione Pascal ha visto con scetticismo il montare dell'uso indiscriminato della ragione, il suo atteggiarsi alla "nuda verità": "[...] quando un qualsiasi soldato acciuffa la berretta di un primo presidente e la getta dalla finestra..." (310).

Attraverso il *medium* della metaforica il rapporto della verità quale si mostra nella nostra tradizione appare molto più equivoco di quanto possa risultare da un'analisi sistematica a livello terminologico. Nella linea dello scetticismo si era certamente addottato tutto quanto può farci dubitare e disperare di poterci impadronire della verità o anche solo di una parte di essa, e una felicità nella rassegnazione, rispetto all'esigenza teoretica, era sembrata da preferirsi allo sforzo di raggiungere l'impossibile. Ma se la verità, nell'ipotesi che sia raggiungibile, possa effettivamente costituire la felicità dell'uomo o renderla completa, questa è ancora una questione che essendo appunto teoricamente insolubile, senza sbocco, è forzata a trovare risposta solo sulla linea della metafora. Che l'autoesibizione della verità potesse essere intollerabile all'uomo, come il nudo, l'epoca cristiana ne fu in certo modo avvertita nel carattere stesso dei suoi testi documentari: lì infatti si ebbe riguardo all'uomo facendo ricorso alle immagini. Tommaso d'Aquino pone espressamente la questione della necessità del discorso traslato nella Bibbia⁹ e afferma: "In sacra scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium". Questo "sub" ha un duplice significato: intende il "veicolo" della Rivelazione e intende lo "scudo" della Rivelazione ("per huiusmodi divina magis occultantur indignis" [ad 3]). Questa dialettica metaforica si appoggia alla dottrina aristotelica della conoscenza: "est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat...". Pare che al "veicolo" si possa rinunciare, che la metaforica biblica non sia assoluta: "[...] radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles, quibus circumvelatur [...] sed remanet in sua veritate, ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium" (ad 2). Quindi ciò che in un luogo della Scrittura è detto "sub me-

taphoris" in un altro luogo viene detto "expressius", così che prima poteva trattarsi solo di una "occultatio figurarum utilis". Tuttavia si parla anche di una "necessitas" (ad 1) che va oltre l'uso poetico delle metafore ("propter repraesentationem"): "propter necessitatem et utilitatem". Ma ciò rimane senza fondamento e non è pensato sino in fondo; le premesse aristoteliche non consentono spazio per una penetrazione del problema della "lingua" di una Rivelazione divina. Sono ancora degli aristotelici, di strettissima osservanza averroistica, quelli che, nell'uso linguistico del primo umanesimo, ci si presentano come "solius nuda veritatis amatores",¹⁰ e precisamente nel senso che comporta il fondersi delle immagini poetiche degli antichi autori e delle immagini consacrate dalla Bibbia in un'unica sfera, quella degli occultamenti e travestimenti della verità, che ora sono contestati e vanno invece difesi con uno schieramento unitario contro la nuova volontà di verità priva di ogni riguardo. A questa sfera si riferisce il concetto umanistico di "sapientia" nella sua contrapposizione, che solo Cartesio scoprirà, alla "scientia". Ma in questa dissociazione di "sapientia" e "scientia" (quest'ultima tuttavia non ancora nel suo intendimento moderno), di umanesimo e aristotelismo, il *páthos* della "nuda verità" si viene configurando come contrassegno stilistico di un nuovo tipo di volontà di conoscenza priva di ogni riguardo. Le *Invektive contra medium* del Petrarca ne mostrano traccia: la famosa lettera di Pico della Mirandola a Ermolao Barbaro, del 1485, indica espressamente le due posizioni, nel momento in cui Pico fa il rendiconto dei sei anni che egli stesso aveva dedicato a studi aristotelico-averroistici.¹¹ Egli fa interloquire uno scolastico di finzione con un discorso indirizzato al desti-

10. Richard d'Angerville von Bury (1265-1345), *Philobiblon*, cit. da G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo*, 2ª ed., Bologna 1952, vol. II, p. 65: "Omnia genera machinarum, quibus contra poetas solius nuda veritatis amatores obiciunt, duplici refelluntur umbone: quia vel in obscura materia gratus cultus sermonis addiscitur, vel ubi ficta vel honesta sententia tractatur, naturalis vel historialis veritas indagatur sub eloquio typicae fictionis". Si osservi la metaforica della violenza "meccanica" applicata per caratterizzare gli avversari del velame poetico, e non sfugga quanto appaia innocente, al paragone, lo "scandaloso" oggetto dei poeti, di fronte alla duplicità di questi amatori della "verità", che non vogliono farsi vedere se non nudi.

11. "Joannes Picus Mirandolanus Hermolao Barbaro", in *Omnia quae extant opera*, Venetiis apud Hieronymum Scotum, 1557, ff. 61-62, tr. ted. in *Angewählte*, a cura di V.A. Liebert, Jena 1905, pp. 96-110 [tr. it. in G. Sempolini, *La filosofia di Pico della Mirandola*, Milano 1936]. Cfr. inoltre G. Toffanin, *op. cit.*, pp. 279 sgg.

9. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 9: "Utrum sacra scriptura debeat uti metaphoris".

natario, discorso che è una difesa della “nuda verità”, la cui lingua è consapevolmente “barbarica” e scevra di immagini, anche se il suo campione non disprezza le immagini: “È lecito a una vergine onorata imbellettare il suo volto?”. Può il filosofo avere qualcosa a che fare col retore, la cui magia consiste nel “poter dare a ogni cosa un aspetto diverso da quello che realmente ha”, e che deve intendersi nell’arte di “imprestare al falso la parvenza della verità e gabellare ai suoi uditori pure invenzioni come fossero realtà”? Da questo punto di vista ci si richiama ai difetti stilistici della Bibbia, che avevano dato tanta pena ai Padri: “Perciò noi vogliamo piuttosto andarcene in giro scarmigliati...”. Qui il profondo sospetto moderno nei riguardi della lingua appare indirizzato primariamente non tanto contro di essa come veicolo quanto come veste della verità: se Pitagora avesse potuto comunicare i suoi pensieri altrimenti che con la lingua, per esempio con lo sguardo, non gli sarebbe venuta alle labbra neanche una parola; così anche per noi “non è nostro compito abbellire i nostri scritti, ricoprire i nostri pensieri di eleganti mantelline [...], ma dobbiamo dire solamente e semplicemente la verità”. Ma non per chiunque, bensì solo per colui il cui sguardo è capace di reggere alla vista dell’“interno” delle cose quando sia messo allo scoperto: “L’amaro delle nostre parole impedirebbe alla plebe di contaminare i nostri pensieri. Chi ha un tesoro da nascondere lo ricopre nella fretta con cenci e spazzatura, affinché chi passa non se ne accorga e se ne impadronisca, e lo mostra solo a chi stima degno. Così anche i filosofi avvolgono di un velo le loro ricerche e i loro pensieri, poiché essi non vogliono né il riconoscimento del volgo né la partecipazione alle loro conoscenze”. La nuda verità è anche qui ancora riservata agli iniziati. Questa riserva degli “specialisti” ha preso il posto di quella divina: la scienza comincia a valersi dei diritti sovranici della divinità. Ma potrà anche conservarli?

L’età moderna rinuncia di principio, in forza del concetto normativo della “obiettività”, a ogni riserva rispetto alla verità: appena questa sia stata strappata, forzandola, all’oggetto, essa diventa proprietà pubblica dell’umanità, cosa accessibile, per principio, a chiunque; conoscere e “pubblicare” è per il ricercatore moderno di professione la stessa cosa o quasi, e il nudo barbarico rimane il contrassegno stilistico di una tale “pubblicità”. Già nel primo saggio di Bacone si dice: “truth is a naked and open day-light

that doth nor shew the masks and mummeries and triumphs of the world”. Il piglio della nuova conoscenza si intende come dissvelante in confronto delle epoche precedenti: “Non è senza fondamento che si loda Aristotele, al quale la natura non si è mai mostrata se non sotto un velo?”, così rima il giovane Lessing.¹² La verità è nuda solo finché la vigilanza dello spirito “illuminista” ve la costringe e ne scopre le nuove astuzie per celarsi: il conflitto dei punti di vista deve mantenere vigile lo “spirito di esame”, affinché “impedisca alla menzogna imbellettata di consolidarsi al posto della verità”, così è detto nella prefazione a “Come gli antichi si figuravano la morte” (V, 672). Proprio in questo luogo si afferma ancora qualcosa di molto importante a proposito del concetto di verità dell’età moderna: la qualità formale della verità disvelata è come tale essenziale, non un qualsivoglia grado di “importanza” nel contenuto materiale di questa, perché “come status della nostra conoscenza [...] una verità è importante quanto un’altra”. La conoscenza non si giustifica dal conosciuto, ma è essenzialmente autoconferma dello spirito umano; di qui il consistere della ragione nell’“unconditional surrender” della nuda verità. Anche la religione trae la sua norma da questo “tipo” di verità. Nello scritto di Toland del 1702 *Christianity not Mysterious*, il merito storico di Gesù è che “he stripp’d the Truth”, per rendere con ciò la verità “easy and obvious to the meanest capacities”.

La metafora della “nuda verità” appartiene all’autocoscienza della ragione illuministica e alla sua pretesa di dominio;¹³ più sottili distinzioni estetiche per questi velami che debbono venir strappati, cadono via, ovvero, là dove se ne facciano, ciò tradisce già un altro senso di comprensione storica, come nella differenziazione di “velamento” e “travestimento”, che Winckelmann adduce nel suo *Versuch einer Allegorie* del 1766: “[...] infine poiché fra i greci la sapienza cominciò a diventare più umana e a parteciparsi ai più, essa gettò via il tiparo che ne rendeva difficile il cono-

¹² Da una poesia “Al Signor M.” (in *Gesammelte Werke*, a cura di P. Rilla, I, 189).

¹³ Mi sia concesso di dimostrare questa connessione ancora con una testimonianza poetica moderna; nel suo romanzo su Giuseppe, Thomas Mann fa dire a Giacobbe rivolto a Eliezer: “Io ero puro, ma Dio mi ha immerso tante volte nel fango, e gente simile vi attiene alla ragione perché non sa che farsene di pie menzogne e di pallamenti e lascia che la verità vada nuda” (*Joseph und seine Brüder*, ed. di Soccolina, I, pp. 718 sg. [tr. it. “Giuseppe e i suoi fratelli”, in *Opere*, Mondadori, Milano 1964, vol. 6, I, p. 817]).

scelta, ma rimase tuttavia travestita, pur senza velame, cosicché essa era riconoscibile per coloro che la cercavano e la osservavano, e in questa figura essa appare notoriamente nei poeti...". La scoperta della *storia* nel pieno dell'Illuminismo e in contrasto con il suo corso è la scoperta dell'illusione della "nuda verità" o della nudità come illusione, il superamento della metafora e il suo rinnovamento orientato a vedere i "travestimenti" della verità non più radicati nel bisogno retorico di decoro o nella fantasia poetica, anzi in generale non più come "apporti" accidentali da eliminare, ma tali da costituire il modo di manifestazione della verità. Ha già quasi il suono di un anacronismo illuministico l'affermazione di Ranke nella sua critica al Guicciardini: "Noi dal nostro canto abbiamo un altro concetto della storia. La nuda verità senza alcun abbellimento..."¹⁴ Ha però valore esemplare che proprio là dove l'età moderna, nei suoi inizi e nel suo culmine, credette di essere pervenuta al nucleo puro dell'in-sé-essente, nella conoscenza matematica della natura, ritorni la metafora del rivestimento: ciò che sembrava nudità si rivela un "abito ideale", che noi adattiamo, combinandolo su misura, nella matematizzazione geometrica e scientifico-naturale del "mondo della vita": così Edmund Husserl nella sua interpretazione di Galilei.¹⁵ Da un preteso fenomeno soltanto estetico¹⁶ si è sviluppato un carattere fondamentale della vita storica stessa: l'occulatezza della verità sembra garantirci il nostro poter vivere: "La verità è la morte", scrive il vecchio Fontane a sua figlia Marta (24 agosto 1893). "Bisogna essere morti per vedere nude le cose", annota una mistica moderna.¹⁷

Le ultime due citazioni ci portano alla scoperta che nel pieno della modernità si è venuta configurando una forma di sepsi che non ha equivalente nella precedente storia dello spirito: un dubbio non tanto per la raggiungibilità della verità quanto primaria-

14. Cit. in E. Kessel, "Rankes Geschichtsauffassung", in *Universitas*, II, 1947, p. 920.

15. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana*, VI (Haag 1954), 51 [tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2008].

16. Un aforisma di La Rochefoucauld segnala il limite dell'estetica (in Schalk, *Die französischen Moralisten*, cit., I, 35): "Ci sono menzogne così ben camuffate, che giocano con tanta naturalezza il ruolo della verità, che il non lasciarsi ingannare equivarrebbe a mancanza di giudizio".

17. S. Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, ed. ted. München 1952, p. 144 [tr. it. *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002].

mente per il senso umano del raggiungimento, per la sostenibilità della pretesa da parte dell'uomo alla "nuda verità". Non si mette solo in questione l'esteriore "tollerabilità" della verità, come insinua Bretinger supponendo per la metafora una funzione di "difesa".¹⁸ "Come un medico accorto indora o inzucchera le pillole amare: così pure devono procedere coloro che vogliono adoperare la verità come espediente per promuovere la felicità degli uomini". No, proprio l'attitudine di questi "ammenicoli" alla "promozione della felicità", soggiace alla sepsi. Fin troppo noto è il detto di Lessing, "Se Dio nei suoi diritti...", ma si dovrebbe leggere anche ciò che precede a fondamento di quel passo.¹⁹ "Non la verità che uno possiede o presume di possedere, bensì lo sforzo sincero con cui egli si è applicato per venire a capo della verità, fa il valore dell'uomo. Poiché non per il possesso, ma per l'incalzante ricerca della verità le sue forze si accrescono, e solo in questo consiste la sua sempre più grande perfezione. Il possesso ci fa inerti, ottusi, superbi." Bisogna leggere con molta attenzione per avvedersi che il soggetto logico eminente di queste proposizioni non è la verità, ma il "valore dell'uomo". La misura in cui dovrà darsi la verità non viene affatto determinata dal valore intrinseco di questa, bensì dalla sua funzione di iniziazione e provocazione all'espansione, alla realizzazione, all'affermazione di sé dell'uomo. Il carattere di "lavoro" della verità, lo "sforzo sincero" di dedizione a essa che si richiede, è elevato qui a valore nettamente positivo e rivendicato in proprietà, al punto che il processo svalutata ed estraniata da sé il risultato – cioè "la nuda verità": "[...] la nuda verità per te solo!", dice Lessing rivolto a Dio, nella conclusione del famoso passo. Il problema del rapporto umano con la verità ha occupato Lessing lungo tutta la sua vita; già nella commedia giovanile, *Der Freigeist*, se ne trova una formulazione molto esplicita (IV atto, scena 3):

ADRASTO: [...] Non mi è possibile credere che la verità possa essere cosa comune; altrettanto impossibile che credere che possa essere

18. *Kritische Dichtkunst*, Zürich 1740, p. 166. Per la metaforologia è importante anche lo specifico trattato di Bretinger, *Kritische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse*, Zürich 1740.

19. *Einige Duplik* (in *Gesammelte Werke*, a cura di P. Rilla, VIII, 27) [tr. it. "Una controreplica", in *Religione e libertà*, Morcelliana, Brescia 2000].

giorno tutto in una volta su tutta la terra. Ciò che in sembianze di verità si trascina fra tutti i popoli, e viene accolto anche dai più stupidi, di certo non è per nulla verità, e si può tranquillamente mettere mano a svestirla: così si vedrà che ci sta davanti nudo il più ributtante errore.

JULIANE: Quanto sono miseri gli uomini e quanto ingiusto il loro Creatore, se lei ha ragione, Adrasto! O non c'è nessuna verità, o essa deve essere di tal fatta che possa essere appresa dai più, anzi da tutti, almeno per l'essenziale.

ADRASTO: Non dipende dalla verità che essa possa diventare tale, ma dagli uomini. Noi dobbiamo vivere nel mondo, felici; per questo siamo stati fatti; solo e unicamente per questo. Ogni volta che la verità è di impedimento a questo grande scopo finale, in tal caso si è tenuti a metterla da parte; perché solo pochi spiriti possono trovare la felicità nella verità stessa...

Anche la critica roussoiana della scienza procede dal dubbio sull'essenzialità del suo bisogno di verità. L'occultarsi della verità nella profondità del pozzo (secondo la metafora di Democrito) non è per lui di incoraggiamento a uno "sforzo sincero", bensì – con una esplicitazione teleologica – una traccia della disumana indifferenza della verità nascosta: "somes-nous donc faits pour mourir attachés sur les bords du puits où la vérité s'est retirée?"²⁰ Secondo un'antica tradizione, trasmessa dagli egizi ai greci, l'inventore della scienza sarebbe un "dieu ennemi du repos des hommes". Qui, in contrasto con la concezione di Lessing, il processo di ricerca è ancora più pericoloso del risultato: in tutta verosimiglianza il ricercatore è disperatamente in svantaggio, poiché il falso consente un'infinità di combinazioni, mentre la verità ha solo *una* modalità di essere: "Par combien d'erreurs, mille fois plus dangereuses que le vérité n'est utile, ne faut-il point passer pour arriver à elle?". E per concludere, l'obiezione di maggior peso: "Si par bonheur nous la trouvons à la fin, qui de nous en saura faire un bon usage?". Convertita in spiccioli, la metafora della verità nel pozzo si riduce per Rousseau praticamente a questo: lascianovela giacere. La profondità del pozzo ci preserva dal dovere affrontare il problema della sua nudità.

La grande nota di diario di Kierkegaard, del 1° agosto 1835,

afferma la metafora della "nuda verità" nel suo aspetto più radicale: l'indifferenza dell'oggettivo nei confronti di *questa* vita che è unica, la sua infcondità per la domanda che si pone Kierkegaard, quella della "destinazione" della sua vita. Si tratta di "trovare una verità che sia verità per *me*, di trovare l'idea per la quale io voglio vivere e morire. A che mi servirebbe se io trovassi una verità cosiddetta oggettiva [...] se io potessi costruire un mondo, nel quale non vivrei, ma che terrei solo per farlo vedere agli altri, [...] poter spiegare molti singoli fenomeni se poi non avessero per *me* stesso e per la *mia* vita alcun significato più profondo? [...] A che mi servirebbe che la verità mi stesse davanti *nuda* e *fredda*, indifferente a che io la riconosca o no, suscitando piuttosto un brivido angoscioso anziché un sentimento di fiduciosa dedizione? [...] È questo che mi manca, ed è per questo che sto qui come un uomo che abbia raccolto le masserizie e preso in affitto un'abitazione, ma non abbia ancora trovato l'amata che dovrebbe condividere con lui felicità e infelicità della vita". La metafora della nudità presuppone una relazione d'essere-l'uno-fuori-dell'altro, una relazione da *voyeur*, mentre Kierkegaard è alla ricerca di verità *nella* quale egli possa vivere. Le sue cognizioni fino allora gli avrebbero apportato soddisfazione solo nell'attimo della conoscenza, ma senza lasciare in lui nessuna traccia più profonda. "Mi sembra non di aver bevuto dalla coppa della sapienza, ma come di esservi caduto dentro." Nella predica *L'ultimatum*, che chiude *Aut-Aut*, si dice di questo concetto della verità: "[...] si può aver conosciuto più volte una cosa, essercisi provati, eppure: solo il profondo moto interno, solo l'indescrivibile commozione del cuore, soltanto ciò ti dà la certezza che ciò che conosci ti appartiene, che nessuna potenza può strappartelo; perché solo la verità che ti edifica è verità per te".

20. *Discours sur les sciences et les arts*, II (Philosophische Bibliothek, Hamburg, vol. 243, pp. 28 sg.) [tr. it. *Discorsi sulle scienze e sulle arti*, Rizzoli, Milano 1997].

“TERRA INCOGNITA”
E “UNIVERSO INCOMPIUTO”
COME METAFORE DEL MODERNO
ATTEGGIAMENTO NEL MONDO

La funzione pragmatica della metafora assoluta vorrei dimostrarla ora alla luce di due esempi molto specifici, quello della metafora della “terra incognita” e quello della metaforica del “mondo incompiuto”. Per ambedue è caratteristico che esse derivino da “esperienze” storiche ben determinate: l’una assume metaforicamente il dato dell’età delle scoperte, il fatto che il “mondo conosciuto” da secoli in misura pressoché costante, che sembrava avesse solo ai margini alcune zone non conosciute, veniva a grado a grado rivelandosi come un piccolo angolo della terra; l’altra trae dalla nuova rappresentazione della cosmogonia evoluzionista, dalla considerazione analogica dell’universo come parte di un’opera di fabbricazione, la conseguenza metaforica di un “compito” riservato all’uomo, consistente nel portare a compimento l’opera ancora lasciata a metà. “Sviluppo” è nozione che cammin facendo, attraverso la metafora, assume significato *transitivo*; l’opera preliminare della natura viene trasformata in quadro operativo per la prestazione dell’uomo.

Nel secolo XVII è di moda la metafora *americana*. Nella Prefazione alla sua *Pseudodoxia*, Thomas Browne parla di “America and untravelled parts of Truth”, del nuovo, inatteso più vasto mondo della verità. Joseph Glanvill scrive similmente in *The Vanity of Dogmatizing* (1661): “there is an America of secrets, and unknown Peru of Nature, whose discovery would richly advance them, is more than conjecture”. Abraham Cowley, il cui poema epico *Davidis* presenta già una storia della creazione di influo

newtoniano su una base ancora tolemaica (1656), in una poesia si rivolge a Hobbes:¹

The Baltic, Euxine, and the Caspian
And slender-limbed Mediterranean,
Seem narrow creeks to thee, and onely fit,
For the poor wretched fisher-boats of wit.
The nobler vessel the vast ocean tries,
And nothing sees but seas and skies,
Till *unknown regions* it describes;

Thou great *Columbus* of the golden lands of new philosophies.
Thy task was harder much than his,

For thy *learned America* is
Not onely found out first by thee,
Und rudely left to future industrie;
But thy eloquence and thy wit
Has planted, peopled, built, and civiliz'd it.

La sensazione, il presentimento che i continenti decisivi per la mappa della verità non siano ancora stati scoperti, o siano stati appena delineati nei loro tratti di contorno, operano in modo determinante sulla coscienza, suscitano una "attentio animi", uno stato di tensione che vede in tutto ciò che è nuovo solo i promontori e gli arcipelaghi di continenti. Ancora una volta è Thomas Browne a includere la scoperta della "terra incognita" dell'interiorità umana in questa metaforica:² "Io non potrei mai acquietare la mia sete di contemplazione con quelle meraviglie universalmente note, quali sono le maree, le inondazioni del Nilo, la direzione Nord dell'ago magnetico; e mi sono affaticato a trovare il corrispondente nelle opere della natura a noi più vicine e abitualmente trascurate, il che io posso fare senza viaggiare lontano, nella mia propria cosmografia. Noi portiamo già dentro di noi le meraviglie che cerchiamo fuori, *in noi è l'Africa*, con tutti i suoi prodigi...". Montesquieu, il quale nel discorso accademico del 1717 già citato (vedi sopra, p. 30) lamenta che sembra sia subentrato un esaurimento nel repertorio di segreti della natura, confronta questo processo con la scop-

ta di "un nuovo mondo" in un'età ormai sorpassata, quando gli scopritori beneficiavano a piene mani delle ricchezze accumulate e lasciavano ai loro successori soltanto la foresta e i selvaggi. Ma questo quadro è solo lo scuro fondo retorico per l'incitamento che l'Accademico ne fa seguire: "Cependant, Messieurs, ne perdons point courage: que savons-nous ce qui nous est réservé? Peut-être y a-t-il encore mille secrets cachés: quand les géographes sont parvenus au terme de leurs connaissances, ils placent dans leurs cartes des mers immenses et des climats sauvages; mais peut-être que dans ces mers et dans ces climats il y a encore plus de richesses que nous n'en avons".³ Un parallelo a questo metaforico aprirsi agli orizzonti di nuove attese lo troviamo, nella sfera estetica, in Lessing, nella sua recensione di un "commiserabile romanzo",⁴ il cui autore aveva lamentato, nella prefazione, che "non ci sia ormai nulla di nuovo, tutto è stato sfruttato a fondo, eccetto la curiosità"; il recensore ritiene del tutto infondata questa scusa: "Nel mondo delle invenzioni poetiche un genio troverà sempre un territorio che sembra sia stato riservato per le sue scoperte". Quanto sia caratteristica la metaforica della terra incognita per l'"intenzionalità" di coscienza specifica della prima età moderna, lo notiamo proprio quando essa ci viene incontro nel nostro secolo come espressione della consapevolezza della coscienza di indagine. Quando per esempio Husserl già nel 1907 paragona i primi passi del suo metodo fenomenologico allo sbarco sulle coste di un "nuovo territorio", sul quale vale la pena di metter piede e prenderne possesso,⁵ oppure quando egli designa, nella sua trattazione della *Krisis*, l'*ἐποχή* metodica come "il portone d'accesso oltrepassando il quale si può scoprire il nuovo mondo della pura soggettività",⁶ a noi sembra che ciò segnali un sentimento di sé alquanto anacronistico che potrebbe appartenere all'inizio della nostra epoca. E questo indizio si conferma poi in modo stupefacente, se si esamina più da vicino il procedere di Husserl nel dare spiegazione di questa sua posizione, ritrasponendosi di continuo al posto di Cartesio.

3. *Oeuvres complètes*, cit., p. 560.

4. "Berlinische Privilegierte Zeitung", 1753, 13. Stück (in *Gesammelte Werke*, a cura di P. Rilla, III, p. 87).

5. *Die Idee der Phänomenologie*, in *Husserliana*, II (Haag 1950), pp. 45 sg. [tr. it. *Idea della fenomenologia*, Laterza, Roma-Bari 1992].

6. *Husserliana*, VI (Haag 1954), p. 260.

Per riprodurre lo specifico sentimento dei primi secoli dell'età moderna riguardo alla proporzione fra il noto e l'ignoto, l'antico e l'istanza del nuovo, non basta di certo un'isolata disamina metaforologica. Essa mette in luce solo il particolare stato di presentimento, la tensione, l'atmosfera di aspettazione di un mondo che si crede all'inizio di un accrescimento incommensurabile di conoscenza e lo traduce in lavoro, metodo, energia. Le metafore esibiscono il campo i cui dettagli dovrebbero fornirle ricerche terminologiche. Basti solo pensare al mutamento di valore del concetto di *nuovo* e di *novità*, muovendo dallo stadio documentato dal Petrarca, il quale assicura che egli non dice niente di nuovo (*Epistolae familiares*, VI, 2) ed esprime l'opinione (a Carlo IV) che la novità dovrebbe in ogni caso suscitare sospetto (*ibidem*, X, 1). Questo è un campo molto vasto. Vi appartiene la naturalizzazione dei concetti di *miracolo* e di *meraviglioso*, che ora vengono ascritti proprio a quella natura la cui interruzione e assoggettamento a un arbitrio superiore costituiva la prova teologica del miracolo. La valorizzazione dei mirabilia e meraviglia è diretta contro la statica morfologica dell'aristotelismo, con la sua supposizione della possibilità di un compendio definitivo delle cose del mondo, e spalanca gli orizzonti dell'empirismo e della *curiositas* che gli si accompagna. Quale mutamento nelle attese è connesso all'evento onde il principio del "nihil impossibile, nihil incredibile" da assioma teologico, che incombeva come incertezza ultima sull'uomo, tutto minacciando, è diventato ora un postulato della conoscenza del mondo, che stimolandolo e attirandolo costringe lo spirito a una inquietudine nuova e feconda! L'insorgente preferenza per il *plurale* di "mondo" appartiene a questo ordine, così come una nuova genealogia del concetto cosmologico di *infinità*, non tanto sotto l'aspetto della sua funzione teorica quanto di quella pragmatica; il mondo infinito è innanzitutto un mondo di nuovi atteggiamenti di fondo e di nuovi comportamenti. La *fantasia* diventa un organo di una positività del tutto impreveduta quando nell'orizzonte aperto del non-impossibile l'inetteso è diventato proprio il sempre-da-attendersi. Tutto ciò deve essere qui lasciato allo stato sommario.

Già la definizione aristotelica della τέχνη, la quale o porta a termine ciò che la natura non fu in grado di compiere oppure

imita i prodotti della natura,⁷ contiene l'idea di un compimento dell'incompiuto a opera dell'abilità umana. Ma ciò che qui è presupposto come opera incompiuta della produttività della natura è pur sempre solo il concreto frammento di un mondo, che come "esemplare" della sua specie essenziale può essere rimasto bloccato nel processo di attuazione di ciò che esso "deve essere", e qui abbandonato, essendo tuttavia la destinazione già decisa, senz'altra possibilità, nell'eterno fondo di forme della natura. Quel che il mondo è e può essere nella sua totalità come cosmo, è già da sempre determinato, una volta per tutte; così anche il completamento dell'incompiuto è solo mimesi, e la "tecnica" umana scatta solo al servizio della natura. Quanto sia profondamente radicata nella nostra tradizione metafisica la nozione acritica di un fondo invariabile di essenze di un "mondo", lo si riconosce facilmente nel fatto che anche nella cosmogonia atomistico-atomistica di Democrito e di Epicuro, da caos e vortici casuali viene fuori sempre soltanto di nuovo un solo e medesimo modello di mondo. Il plurale di "mondo", che grammaticalmente è già presente anche qui, non contiene ancora nessuno stimolo per la fantasia, per la libera variazione, per la plasticità della rappresentazione di ciò che può essere. Anche in Cartesio e nella tradizione che ne consegue, l'evoluzione cosmogonica sembra, malgrado tutte le esplicite negazioni dei principi teleologici, aver raggiunto il termine precisamente nello statuto e nello stato del mondo che noi di fatto troviamo. Non era poi così facile, come può apparire *post factum*, pensare conseguenzialmente la "natura abbandonata a se stessa" e distanziare, livellandolo a prodotto di una selezione *di fatto*, come momento neppure eccellente entro il processo totale della natura, ciò che aveva preso figura di tipica eideica nel nostro concetto di "mondo". Il divenire spiega senza riserve l'essere solo se lo status attuale del divenuto è equivalente in valore a ogni altro, passato o futuro, cioè a dire se l'essere non è mai "compiuto" e non è mai tale da potersi compiere. Kant, il quale si arroga per la sua *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* la metafora della "terra incognita" ("Io ho osato sulla base di un fragile indizio un viaggio rischioso e già vedo i promontori di nuove terre"), ha evocato nella grande speculazione

7. *Fisica*, II, 8; 199 a 15-17.

cosmologica di quest'opera⁸ l'idea del "mondo incompiuto": "La creazione non è mai compiuta. Essa ha avuto certamente un inizio, ma non avrà mai fine. Essa è sempre occupata a produrre nuove scene della natura, nuovi cosmî e nuovi mondi". Solo che qui l'uomo è stranamente escluso da questo processo e non vi ha parte alcuna. Di colpo l'infinita diffusione di un "mondo di mondi" è riportata esclusivamente all'onnipotenza dell'essere divino e il pensiero celebra in essa la dimostrazione adeguata di quella onnipotenza stessa. Ma allora proprio la sfera del mondo, la sede dell'uomo, è pervenuta a "quella perfezione che le appartiene", e in questo concetto Kant si mostra ancor sempre legato all'*eidos* cosmico-statico dell'antichità, al *telos* della meccanica autoriproduzione della materia, oltre il quale c'è solo decadimento. L'esistenza stessa dell'uomo, "che sembra essere il capolavoro della creazione", testimonia che questa parte del tutto, da lui occupata, rappresenta "la perfezione nell'edificio del mondo" che sussiste in mezzo a mondi in divenire e mondi già rovinati. La relazione dell'uomo col Tutto dell'infinito processo di autoproduzione della natura è perciò essenzialmente contemplativa: lo spirito immortale è, accanto alla divinità, il contemplatore dell'eterna dimostrazione dei mondi.⁹ Una considerazione critica di questa

8. Parte II, sez. VII, *Von der Schöpfung im ganzen Umfang ihrer Unendlichkeit sowohl dem Raume als der Zeit nach* (in *Werke*, a cura di E. Cassirer, I, pp. 309-325) [tr. it. in *Storia universale e teoria del cielo*, Bulzoni, Roma 2009].

9. "L'intera natura, che ha una universale relazione armonica col compiacersi della divinità, non può che riempire di durevole contentezza quella creatura razionale la quale si sente unita a questa fonte originaria di ogni perfezione. La natura, vista da questo punto mediano, mostrerà da tutti i lati una sicura e bella disposizione" (p. 324). Si vede bene come nella nostra storia spirituale si sia pensato ancora in maniera *pre-copernicana* ben dopo Copernico, sia pure con trasformazioni assolutamente coperte e con proiezioni trascendenti. Solo l'idealizzazione, imposta dall'autonomia della ragion pura, del concetto di mondo come concetto che di principio non si dà in nessuna esperienza, esibendo piuttosto la totalità come compito, ha portato il pensiero alla sua *consequenza copernicana*. Si confronti con lo scritto kantiano sul cielo, del 1755, la nota al capitolo "Dell'ideale trascendentale" nel secondo libro della Dialettica della *Critica della ragion pura* (in *Werke*, III, pp. 399 sg.; tr. it. Laterza, Bari 1940, parte II, p. 499): "Le osservazioni e i calcoli degli astronomi ci hanno insegnato parecchie cose meravigliose, ma la più importante è che ci hanno scoperto l'abisso dell'ignoranza, che l'umana conoscenza, senza queste conoscenze, non avrebbe mai potuto immaginare sì grande; e la riflessione su questa ignoranza non può non produrre un gran cambiamento nella determinazione degli scopi finali dell'uso della nostra ragione". Il solo confronto tra la metafora, la "promontorio di nuove terre", qui, "abisso dell'ignoranza" scopre qualcosa della struttura di fondo delle due configurazioni di pensiero.

rappresentazione mostra che qui il discorrere di mondo incompiuto non è affatto metaforico, ma è espressione terminologica di una cosmologia realistica; quindi non è il caso di parlare di una significazione pragmatica di questa formula, poiché l'idea della posizione dell'uomo nel mondo non ha rapporto con la rappresentazione dell'incompletezza del mondo. Per "mondo" non si intende ancora la dimensione dei compiti umani; solo la funzione regolativa di questo concetto in rapporto all'"esperienza" dà luogo a una relazione fondante.

Noi possiamo afferrare più da vicino come la rappresentazione cosmologica globale diventi metafora idealistica. Della *Transcendentalphilosophie* di Friedrich Schlegel¹⁰ possediamo un frammento prezioso per la tesi "che il mondo sia ancora incompiuto": "Questa proposizione, che il mondo sia ancora incompiuto, è straordinariamente importante in tutto. Se pensiamo il mondo come compiuto, allora il nostro agire è nulla. Ma se sappiamo che il mondo è incompiuto, allora la nostra destinazione è certamente di collaborare al compimento. All'empiria viene dato con ciò uno spazio di gioco infinito; se il mondo fosse compiuto, se ne darebbe certamente un sapere, ma nessuna azione". Schlegel, che certamente non era uno spirito speculativo e sistematico di rilievo, è tutto sensibilità per le correnti di vita sotterranea del suo tempo, e a riguardo di questa sua capacità ci attendono ancora scoperte. In un'età di pretese sistematiche per il definitivo egli ebbe il coraggio di dare la parola a una "filosofia provvisoria" (*Athenäumfragment*, 266) e questa disponibilità a sopravvivere e anticipare dà, fra l'altro, un valore emblematico alla sua lingua metaforica. Egli ebbe l'ardire di convertire immediatamente in asserito un presentimento, come egli stesso fece valere consapevolmente contro la "formalità della filosofia dell'arte": "La cosa principale [...] resta pur sempre questa, che si sa qualcosa e la si dice. Voler dimostrare, o anche solo spiegare, è nella maggior parte dei casi francamente superfluo" (*Athenäumfragment*, 82). Questo "sottofondo" del suo pensiero ci fa comprendere che egli aveva appunto capito la "forza pratica" (come avrebbe detto Kant) dell'idea del mondo incompiuto, la quale per lui non com-

10. *Transcendentalphilosophie*, parte I: *Theorie der Welt*, in *Neue Philosophische Schriften*, a cura di J. Körner, Frankfurt 1935, p. 156.

porta più né deve comportare alcuna formulazione teoretica, ma è tale che proietta l'immagine dell'opera parziale – della sua manchevolezza provocante, dei suoi appelli all'intervento risolutore, alla congettura costruttiva – come metafora assoluta della totalità, mai data e mai oggettivabile, dell'essere. Il "mondo incompiuto" legittima il volere demiurgico dell'uomo e rientra nella storia degli elementi di coscienza che fondano l'età tecnica. Ciò non significa, per una sopravvalutazione del ruolo di un pensatore senz'altro collaterale e senza influxo, che Schlegel avrebbe avanzato questa legittimazione; egli le ha soltanto dato rilievo enucleandola dal contesto della struttura di coscienza. Schlegel ha tenuto fermo con molta consequenzialità all'idea del mondo incompiuto. Nella *Philosophie des Lebens*¹¹ si dice: "L'uomo è libero, ma appare abbozzato, e anche la natura ovvero il mondo dei sensi e la creazione materiale, è incompiuta". Il riferimento della metafora all'idea della libertà si trova anche nelle *Philosophischen Vortrügen aus den Jahren 1804 bis 1806*:¹² "Solo se il mondo è pensato in divenire, come approssimantesi per uno sviluppo graduale al suo compimento, è possibile la libertà". Stupefacente è che proprio la specificazione *organista* della metafora dell'incompiutezza sembra garantire per Schlegel lo spazio di gioco dell'attività umana: "Se il mondo viene pensato come una serie di leggi meccaniche, la predestinazione è inevitabile. La cosa sta del tutto altrimenti secondo la nostra teoria, per cui il mondo è un organismo, una natura. Noi vogliamo appunto che il nostro agire abbia successo, che ne venga fuori qualcosa, che non sia già tutto concluso; ma ciò cade col sistema del meccanicismo. Dalla nostra visuale emerge anche l'importanza dell'attimo e in generale del presente".¹³ Qui c'è una frattura nella conseguenza, perché se l'uomo vede nel dato un incitamento, nel senso sopra descritto, esso gli diventa un mero "materiale" della sua presa; le metafore organicistiche segnalano invece proprio la resistenza alla materializzazione della natura e alla corrispondente assolutizzazione del "lavoro". Schlegel trascura qui, rispetto alla metafisica deterministica del meccanicismo, il fatto che nel suo fondo l'organismo co-

me costituzione dell'essere del mondo non garantisce all'uomo la libertà che gli lascia invece la svincolatezza dell'oggetto meccanicisticamente concepito.¹⁴ Ma questo ci porta già nel capitolo seguente. Schlegel ha tentato, nelle citate lezioni del 1804-1806, di ridurre l'indeterminatezza assoluta, propria alla metafora del "mondo incompiuto", di attenuarla in un quadro metafisico-teologico:¹⁵ "Anche se la fine e l'inizio della storia degli uomini sono soprannaturali e mistici, tuttavia rimane filosoficamente certo che il vero compimento del mondo comprende nel calcolo la forza e l'attiva cooperazione dell'uomo". Dieci anni prima di questa riduzione della metafora Schlegel aveva già fissato in un frammento la tesi antropologica che è l'esatto correlato della metafora del "mondo incompiuto": "L'uomo è *omnipotente* e onnisciente e valido a tutto; solo che, nel singolo, l'Uomo non è per intero, ma soltanto a frammenti".¹⁶ L'ultima parte del frammento schlegeliano solleva la questione della possibile integrazione dell'"uomo onnipotente", mediante la quale egli diverrebbe la potenza adeguata a un "mondo incompiuto". L'età moderna ha sviluppato due soluzioni di questa questione: l'idea del metodo e l'idea del collettivo. Fu Pascal ad aver visto per primo, nel frammentario *Traité du Vide*, il senso dell'idea cartesiana del metodo in questo, che attraverso il passaggio delle generazioni si veniva a costituire

14. Che le strutture della realtà meccanicisticamente intese abbiano una certa elasticità – poiché l'organico viene annientato come tale dalla distruzione, mentre il meccanico viene reso libero per nuove costruzioni – si può verificare anche in campo storico-sociale, dove le immagini organiche della società portano a teorie conservative e vi appartengono, mentre le metafore sociali meccanicistiche dispongono alla rivoluzione; e la storia ci ha talmente inculcato questa convinzione che la riteniamo di per sé evidente, benché si conservi in essa tutta la "forza pratica" delle metafore antiche. La metafora del "mondo incompiuto", in riferimento sociologico, la trovo in un così sottile osservatore dei processi immanenti della società come Marcel Proust, il quale scrive, nel sesto volume di *À la recherche du temps perdu*, a proposito dell'atto di costituzione della società: "La creazione del mondo non è avvenuta al principio, essa avviene tutti i giorni".

15. *Nachlass*, cit., II, p. 235.

16. "Fragmente aus dem *Nachlass*", a cura di A. Dempf, in *Merkur*, X, 1956, p. 1176. Anche ciò, del resto, è metaforica: nozioni teologiche sono traslate all'uomo, che così diventa esso stesso oggetto di fede. Infatti, essere onnipotente è cosa che si sottrae completamente alla possibilità di sapere che lo si è; per questo si dovrebbe essere onniscienti, ma nella forma potenziata di un'onniscienza la quale si chiude nel tutto del suo sapere. Ciò comporta un'infinita iterazione di atti di sapere. Necessariamente anche Dio può solo *credere* che è onnipotente: in questo l'uomo onnipotente e onnisciente di Schlegel non si differenzia da lui.

11. *Sämtliche Werke* (2^a ed. originale, Wien 1846), XII, p. 149.

12. *Del Nachlass*, a cura di C. Y.H. Windischmann, Bonn 1837, II, p. 201.

13. *Transcendentalphilosophie*, parte II: *Theorie des Menschen*, in *op. cit.*, p. 187.

l'unità di uno sforzo orientato dell'umanità, che non esige una applicazione rinnovata per ogni individuo o generazione, risultando così all'altezza del compito mondiale di un essere, "qui n'est produit que pour l'infinité". La ragione umana si realizza proprio in questo, che essa fa fungere la molteplicità degli individui come *un solo* uomo – "cet homme universel. De là vient que [...] non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours...". Il mondo sempre "incompiuto", che qui giace ancora nascosto sotto la metafora dell'universo che invecchia, corrisponde al sempre incompiuto "homme universel", che qui compie appunto il passaggio dall'"universale" platonico della *humanitas* all'ideale regolativo dell'unità di lavoro dell'umanità.¹⁷ La prestazione *cognitiva*, che si pensa sia legata a una qualificazione specifica dei suoi portatori che vanno comunque integrati, viene resa omogenea mediante la complessiva regola del "metodo"; se però la prestazione dell'uomo – provocata da un mondo visto sempre meno come inintelligibile, ma sempre più come incompiuto – viene intesa essenzialmente come *lavoro*, se quindi il problema dell'energia, come pro-

17. L'idea platonica, nel suo carattere paradigmatico, è primariamente diretta alla natura, benché biograficamente sia stata scoperta prima come norma etica. L'etico è interpretato sul modello della correttezza che si mostra nella fedeltà delle riproduzioni della natura. Il membro che media da questa concezione della "humanitas" universale all'integrazione simbolica del pascaliano "homme universel" è l'idea umanistica della "cultura", come dire qualcosa che non è più di natura e garantito da natura, e neppure il processo di formazione etica in "continuazione" del mondo naturale, ma piuttosto opera di un'azione formatrice da riprodursi in modo specifico secondo un paradigma storico codificato. Punti di contatto e differenze con la formula di Pascal li troviamo, per questo stadio intermedio, in un'attestazione della *Digestion sur les anciens et les modernes* di Fontenelle (1688), scritta quindi ben dopo il *Traité* di Pascal, col quale consuona esteriormente tanto da poter quasi scambiarsi: "Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents: ce n'est qu'un même esprit, qui s'est cultivé pendant tout ce temps-là". La staticità del canone umanistico è qui superata, ma la crescita dello spirito, rappresentato come un'unità individuale, è pensata come sua formazione interna, non come la sua prestazione (di conoscenza – o di lavoro) oggettivantesi.

blema quantitativo, si allinea legittimamente ai presupposti teorici per il controllo del mondo, allora il "collettivo" si offre come lo stato di aggregazione commisurato alla situazione dell'uomo. Questa connessione la si accenna qui solo per situare nel suo nesso fondativo il ruolo di primo piano della nozione fondamentale del "mondo incompiuto" nel *pathos* del comunismo. N. Berdjaev¹⁸ riferisce le dichiarazioni di un giovane comunista russo, che aveva trascorso alcuni mesi in Francia e negava che la potesse esserci libertà; vera libertà sarebbe possibile solo in Russia: "Ogni giovane si sente qui un po' come mastro carpentiere dell'universo, di questo universo che è diventato [...] plastico, dal quale si possono impastare forme mai viste. È questo che anzitutto affascina la gioventù. Qui la libertà non la si intende come libertà della scelta, bensì come attiva modificazione di tutto [...]. Bisogna intendere la libertà come energia creatrice, come un mezzo per la trasformazione del mondo". La rappresentazione del mondo incompiuto subisce qui una modificazione perché svincola le sue presupposizioni da fattori storici o metafisici; il mondo non è tanto *ancora* incompiuto, quanto reso di *nuovo* tale, strappato a una conservazione immutata del suo stato di cose, rimaterializzato dalla rivoluzione. La libertà, in questa accezione demiurgica, che abbiamo trovato anche in Friedrich Schlegel, esige un substrato plastico, ed è tanto più grande quanto più il mondo può essere visto come mera *byle*, come fondo di materia prima, come la dattà più svincolata. Questa esplicazione può però avere successo solo "retrospettivamente", muovendo dalla coscienza di una disponibilità di quantità illimitate di lavoro. L'allescimento di questa coscienza è la parziale funzione della collettività sociale.

18. Cit. in R.E. Skonietzki, "Der neue Mensch. Ein Versuch über Sowjetpädagogik", in *Hochland*, 50, 1957, p. 97.

METAFORICA DI SFONDO DI CONCEZIONI ORGANICISTE E MECCANICISTE

Una metaforica può agire anche là dove compaiono esclusivamente enunciati in terminologia rigorosa, i quali però, se non si ha riguardo all'immagine-guida da cui provengono e sul cui sfondo si rendono decifrabili, non possono venire intesi nella loro completezza di senso. Enunciati che si riferiscono all'intuizione sensibile presuppongono appunto che nel comprendere un'intenzione ce ne possiamo fare una rappresentazione entro lo spazio di gioco di una tipica: le relazioni di viaggio che ci porteranno o ci telecomunicheranno i primi allunatori potrebbero metterci nell'imbarazzo di doverci prima occupare a fondo di geografia americana o russa, per essere a livello della tipica selettiva delle descrizioni corrispondente all'origine (probabile) dei testimoni. Quando ci troviamo di fronte una costruzione di enunciati speculativi, l'interpretazione ci "riuscirà" solo se saremo arrivati a entrare completamente nell'orizzonte rappresentativo dell'autore, a rendere scoperta la sua "trasposizione". Proprio per questo si distingue il pensatore genuino dai suoi epigoni scolasticizzanti, per il fatto che egli mantiene il suo "sistema" sul terreno dell'orientamento vitale, mentre la scuola riduce i concetti alla ristrettezza di un'atomistica priva di "radici". Tali trasposizioni, che possiamo denominare *metaforica di sfondo*, ci proveremo a recuperarle limitando il lavoro dell'interpretazione al solo ambito di una certa tipica, con preferenza ai casi in cui ci si trova davanti a una scelta pregiudiziale fra tipi di metafore contrapposte, come per esempio l'alternativa entro il dualismo di immagini-guida del tipo *organico* o *meccanico*. Non solo la lingua ci precede nel pensiero e ci sta per così dire "alle spalle"

nella nostra visione del mondo; in modo ancor più cogente noi siamo determinati da un apparato di immagini e dalla loro selezione, "canalizzati" in ciò che in generale ci si può mostrare e che noi possiamo tradurre in esperienza. Qui starebbe il significato di una *sistemica* della metaforologia, sulle cui possibilità non è qui il caso di fare oracoli.

Nel suo libro *The American People* Geoffrey Gorer afferma che la metaforica europea sarebbe organicista, quella americana meccanicista. Se questa affermazione spiritosa sia anche giusta, lasciamo stare; solo, dal punto di vista del metodo, ci interessa qui il tentativo di ricondurre differenze di stile del *way of life* a uno strato di rappresentazioni elementari, il quale risulta sempre nel modo più chiaro là dove questo "preapparato di immagini" è stato assimilato. Prima che ci si possa lasciar trarre alla conclusione di presumere in questa antitetica di metafore organiche e meccaniche almeno un frammento di "sistemica" metaforologia sicura, è però da chiedersi se questo dualismo come tale non appartenga esso stesso alla nostra condizionata di visuale storica. Quando, per esempio, incontriamo in un testo storico l'espressione "machina" (o una delle sue derivazioni "machine", "machina" ecc.), è molto difficile per l'interprete moderno scavalcare la sua nozione di "machina" e annetterci il contenuto rappresentativo specifico del vocabolo antico. Se in proposito capita di incontrare l'espressione "machina mundi", la prima volta in un autore come Lucrezio, ci si crede completamente confermati nella prima associazione. Eppure "machina" non è solo e soltanto una "macchina", il suo contenuto semantico più comprensivo si riferisce a una formazione complessa, diretta a un fine, benché non sia senz'altro trasparente questa sua conformità al fine. Per esempio: una manovra astuta, una mossa ingannevole, un effetto impressionante. La macchina in senso stretto (per trasporto o carico di pesi) appartiene a questo genere, perché essa realizza un effetto impressionante agli occhi dello spettatore non informato, ragione per cui questa espressione ha lasciato buona parte delle tracce della sua storia nell'ambito del teatro, dove l'effetto sugli spettatori non è un momento accidentale. Per quanto io posso vedere, in greco non c'è nessun precedente di modello per il costruito "machina mundi", ed è difficile pensare che "kosmos" si possa inserire in questa cerchia semantica: il mondo come "machina" è

piuttosto "raffinato" che "cosmico", e l'espressione "machina mundi" conviene su misura a una teologia la quale o è diretta – come in Lucrezio – contro la metafisica stoica della *pronoia*, o è tale che per essa Dio si nasconde dietro la sua opera anziché darsi a conoscere nella medesima. Ma prima di tutto occorre escludere dalla "machina mundi" le nozioni che solo il deismo moderno poté connettervi: il "funzionamento" automatico del mondo, insito nella sua perfezione immanente, senza interventi trascendenti. Solo la metafora del "congegno a orologeria" ha dotato di una specificità carica di conseguenze l'espressione vaga e aspecifica della "machina mundi": nella forma del decorso uniformemente assicurato dalla carica di una molla. Quanto poco centrale sia in "machina" il significato di "macchina", lo si può vedere anche nel fatto che il Medioevo poté separare questa componente rendendola con "ingenium", donde poi le prime forme delle lingue romanze (spagnolo: "engeno", francese: "engin").¹ Ancora nel francese classico prevale nel caso di "machina" il significato di "universum", mentre si dice "engin" per la "macchina". A me sembra quindi nient'affatto impossibile che il termine "machina", rivitalizzato in un'epoca di strutture tecniche di nuovo genere, proprio dal suo pregnante significato cosmologico abbia tratto la disposizione a denominare il fenomeno tecnico della "machina". Solo adesso "machina" può diventare un termine capace di formulare tutto un programma di interpretazione del mondo, una metafora contestatoria dell'organico nella sua pretesa essenzialità propria, animisticamente determinata. Lo sviluppo storico del concetto, dapprima per nulla influenzato da considerazioni di rispetto metafisico, diventa virulento nel materialismo francese dell'epoca dei lumi: "la machine de l'univers", "la machine du corps humain", non sono più denominazioni di significato vago (un po' come la nostra "struttura"), ma sono già *interpretazioni*. In tedesco l'espressione si presenta già come termine tecnico: nel XVII secolo come termine che designa gli strumenti dell'arte ossidionale e della fortificatoria.²

Il dualismo di "organico" e "meccanico" non è quindi una ca-

1. Cfr. A. Rehmann, *Die Geschichte der technischen Begriffe "fabrica" und "machina" in den romantischen Sprachen*, Diss., Münster 1935, p. 54.

2. *Ibidem*, p. 109.

tegoria con la quale noi si possa operare a piacere nella storia del pensiero. In Platone compaiono l'una accanto all'altra, anzi addirittura intrecciate l'una all'altra, metafore di tipo generativo e di tipo costruttivo.³ Nel *Timeo* ci viene presentata una costruzione del mondo che sembra modellata su una cosiddetta sfera armillare, cioè su un modello meccanico delle orbite dei corpi celesti, tuttavia ciò che il demiurgo foggia è, come totalità, un "essere vivente", un'unità organica. Ciò si spiega con il fatto che il problema della costruzione delle orbite celesti a spiegazione di tutti i fenomeni di costellazione e quello dell'influsso di movimento dei corpi celesti come tali erano immediatamente connessi; il primo riguardava il piano meccanico della costruzione, il secondo portava necessariamente all'assunzione di un fattore animistico, dato che l'anima era pensata come facoltà di moto proprio, quindi il movimento era un fenomeno essenzialmente organico. L'orientarsi della spiegazione del mondo su dei meccanismi non ha disturbato l'antichità nella sua concezione organica di fondo; il modello artificiale, come "imitazione" dello statuto naturale, è visto fin dall'inizio come un adattamento difettoso. Il paragone dell'ordinamento del mondo con un orologio non voleva dire che il cosmo fosse qualcosa del genere, ma che almeno i predicati distintivi che competono a un orologio fanno al caso suo: "Si ergo meliora sunt ea quae natura, quam illa quae arte perfecta sunt, nec ars efficit quicquam sine ratione, ne natura quidem rationis experts est habenda".⁴ L'opera tecnico-artistica come prodotto estrinseco entro il mondo non può avere la dignità dell'appartenenza costitutiva al tutto: "[...] mundum autem, qui et has ipsas artes et earum artifices et cuncta complectatur, consilii et rationis esse expertem putare?". La famosa *sphaera* di Archimede non serve alla supposizione della natura meccanica dei moti celesti, ma deve facilitare la conseguenza: se già questa imitazione del cosmo è "perfecta ratione", tanto più deve esserlo il modello originale stesso (*ibidem*, 88). Interessante, ora, è mostrare proprio con l'esempio di questa antica meraviglia della *sphaera* archimedeica come le spinte teologico-cristiane abbiano spostato la funzione

3. Per esempio *Simpotio*, 209 A; *Sofista*, 266 B; *Timeo*, 28 C.

4. Cicerone, *De natura deorum*, II, 34, 87. La "sphaera" di Archimede, come accenna Cicerone, *op. cit.*, II, 28, 97, fu messa in movimento "machinatione quadam" come un orologio, verosimilmente mediante un'attrezzatura idraulica.

esplicativa del modello in direzione del meccanicismo cosmologico. Anche Lattanzio adduce la "figura mundi" di Archimede, ma mirando a liquidare l'idea del "motus voluntarius" degli astri: se già Archimede poté allestire un modello così ben funzionante senza animazione, non poté forse Iddio fare a meno del "motus voluntarius" (e con ciò in generale delle anime astrali)? Qui si mostra un motivo che fu portato a piena esplicazione dal deismo, la cui aspirazione fu di ridurre i caratteri organici del cosmo, per lasciare al mondo solo un minimo di essere-da-sé, di moto proprio, quindi, nel senso platonico. Si vede facilmente che solo la scoperta del principio d'inerzia poté soddisfare appieno questa esigenza di bandire in esilio metafore organiche, quali si trovavano a disposizione nella tradizione stoica, in piena reviviscenza all'inizio dell'età moderna. Ma con ciò abbiamo anticipato troppo. Lattanzio vede nel modello della sfera d'Archimede (che egli conosceva certo solo dalla fonte letteraria del suo Cicerone, anche se si trovava ancora nel tempio della Virtù di Roma, dove Marcello l'aveva portata come trofeo)⁵ innanzitutto la singolare perfezione della creazione meccanicistica la quale nella sua dipendenza dal Creatore è in condizione del tutto diversa che l'organismo generato e perciò testimonianza anche molto più nettamente del suo Fattore, della cui volontà essa è l'esecuzione di fatto: "non est igitur astrorum motus voluntarius, sed necessarius: quia praestitutis legibus officiisque deserviunt".⁶ Qui anche il concetto della "legge" fisica ha, come si vede, il suo fondamento di "interesse" teologico. E Dio non doveva aver manifestato la sua assoluta sovranità sul mondo in questa maniera perfettamente adeguata alla sua qualità di primo Fattore: "Deus ergo illa vera non potuit machinari et efficere, quae potuit solertia hominis imitatione simulare?".⁷ Il meccanicismo è proprietà fattuale di chi l'ha costruito, ov-

5. Cicerone, *De re publica*, I, 14. Prima era montata sulla rocca di Siracusa (Ovidio, *Fasti*, VI, 279).

6. *Divinae institutiones*, II, 5, 13.

7. *Ibidem*, 5, 18. Si confronti l'approssimativamente contemporanea metaforica *genetica* in Plotino, il quale usa l'espressione "padre", per il principio dell'essere, in maniera puramente metaforica, cioè a dire senza tonalità emozionale o religiosa (*Enneadi*, VI, 9, 9). Questo tipo di metafora è a fondamento di un rapporto con il mondo radicalmente diverso da quello derivante dal tipo meccanico: che il mondo "discenda" da Dio o che invece sia "escogitato" "artifidis ingenio", con la possibilità di essere un progetto scelto fra infiniti altri, costituisce una differenza radicale.

vero (il che non è ancora in discussione qui) di colui il quale ha conseguito la cognizione della legalità che lo governa e sa servir-sene. In Lattanzio il rapporto è ancora del tutto univoco: "Inest ergo sideribus ratio ad peragendos meatus suos apta: sed dei est illa ratio, qui et fecit et regit omnia, non ipsorum siderum, quae moventur" (II, 5, 19). Lattanzio contrappone espressamente il suo modello meccanico a quello organico degli stoici: "(mundus) nec animans, si constructus est: animans enim non constituitur, sed nascitur: et si est aedificatus, sic utique tanquam domus, tanquam navis est. Ergo aliquis artifex mundi deus; et seorsum erit mundus, qui factus est, seorsum ille, qui fecit" (II, 5, 37). La metafora del meccanismo assicura una "chiara" trascendenza di Dio: il mondo, come prodotto, non come generato, non è nulla di divino, esso è puro "oggetto d'uso": "Sicut enim domus in usum habitandi facta per se nihil sentit, dominoque subiecta est, qui eam fecit aut incolit, ita mundus per se nihil sentiens factori deo subiaceret, qui eum in usum sui fecit" (5, 42).

Ritroviamo la *sphaera*, attribuita questa volta a Tolomeo, in Nicolò Cusano, ma non più come rappresentazione *imitativa* del cielo, bensì come testimonianza della potenza *inventiva* dello spirito umano.⁸ Il concetto di ipotesi, che il sistema tolemaico aveva reso dominante nell'astronomia, escludeva appunto una conoscenza commisurantesi sull'oggetto, una rappresentazione imitativa della struttura reale dei corsi astrali; la verificabilità foronmica era l'unico criterio per ipotesi astronomiche. Per l'allescimento di un *modello* lo spirito umano era quindi rinviato alla sua originaria facoltà di costruzione; perciò in Cusano questa prestazione diventa esemplare per il suo concetto dello spirito umano, il quale è, nell'ambito circoscritto del razionale e dell'artificiale, altrettanto creatore quanto lo è Dio in quello del reale e delle essenze naturali.⁹ La costruzione meccanica ha quindi un'entità propria di fronte al fenomeno di natura, che noi non penetriamo, pur concesso che il prodotto dello spirito umano si possa sostitu-

8. *De ludo globi*, II: "Creat anima sua inventione nova instrumenta, ut discerneret noscat: ut Ptolemaeus astrolabium et Orpheus lyram et ita de multis. Neque ex aliquo extrinseco inventore creatur illa sed ex propria mente. Explicarunt enim in sensibilibus materia conceptum".

9. *De beryllo*, VI: "Nam sicut deus est creator eorum realium et naturalium formarum: ita homo rationalium eorum et formarum artificialium".

re *al posto* del prodotto dello spirito di Dio. E proprio questa possibilità viene colta nella funzione del modello astronomico: il modello viene *proiettato* al posto di ciò che sembra essenzialmente sottratto all'esperienza teoretica di oggettivazione. La struttura di questo procedimento ci è già perfettamente familiare: è la struttura della "metafora assoluta". Il moderno meccanicismo cosmologico è lo sviluppo di una metafora assoluta, il cui presupposto fu una nuova concezione delle capacità di prestazione dello spirito umano. Nella visuale aristotelico-tradizionale della tecnica come mimesi, si dava conseguentemente una metaforica organica piuttosto che meccanicista, come nel *De re aedificatoria* di Leon Battista Alberti (1452),¹⁰ dove si dice: "[...] qui ho voluto solo mostrare che le macchine equivalgono a esseri viventi con mani dotate di grandissima forza e che esse muovono i pesi in maniera poco dissimile da come faremmo noi. Quindi noi dobbiamo imitare i movimenti dei nostri arti e dei tendini, che applichiamo nello scagliare, colpire, tirare, traslocare, anche nelle macchine". La *direzione* della metaforica segue qui una determinata teoria metafisica sulla derivazione dell'artificiale dal naturale, e a questa premessa rimane legato anche il senso *pragmatico* della metafora organica. Pragmatico significa qui: dirigere l'attenzione teoretica seguendo la controdirezione della metaforizzazione. Forse l'esempio più pregnante per una tale direzione di visuale radicata nel metaforico è la storia dell'idea del volo umano dagli schizzi leonardeschi sino al *Vogelzug als Grundlage der Fliegekunst* di Lilienthal; solo coi fratelli Wright l'osservazione del volo degli uccelli da sguardo nostalgico di sogno giovanile diventa mero involucro topico della nuda meccanica di soluzione del problema.¹¹ Riguardo alla tenuta pragmatica si potrebbe forse mettere a confronto il predominio della metafora "ut pictura poesis" nell'estetica del XVIII secolo, con il suo motivo preferito delle "pitture poetiche"; un predominio che fu spezzato solo dal *Laokeon* di Lessing, per cui fu liquidato tutto un apparato di criteri dipendenti e sanzionati dal modello metaforico. Baumgarten ha spiegato acutamente tutta questa pretesa sistematica come

10. Cit. da F. Klemm, *Technik. Eine Geschichte ihrer Probleme*, Freiburg-München 1954, p. 119 [tr. it. *Storia della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1966].

11. Cfr. il mio studio "Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen", in *Studium Generale*, X, 1977, p. 269.

metafora.¹² Questo però solo di passata per il fenomeno della derivata metaforica!

L'accento alla funzione esemplificativa del modello astronomico di Cusano ha chiarito le presupposizioni metafisiche dalle quali dipende l'incipiente dominio della metaforica meccanica. Ulteriormente chiarificatrice sarebbe una ricerca combinata di storia del concetto di "ipotesi", la quale potrebbe mostrare come, per esempio, nella teoria cartesiana degli organismi quali automi, ipotetica e metaforica sono strutturalmente integrate. Per Cartesio la situazione teoretica del ricercatore di fronte agli organismi è di principio identica rispetto al cielo stellato: egli vede invalidamente solo "dal di fuori" (come se Vesalio non fosse mai vissuto!), vede solo effetti e sintomi, ma nulla della struttura causale "interna". Questa situazione di impenetrabilità teoretica e visiva provoca alla "trasposizione", quando si superi la rassegnazione, sia fideista che scettica, dell'esigenza teoretica. L'uomo sostituisce ciò che egli "può", o "potrebbe", *in luogo* del prodotto, ritenuto inconoscibile, della divina "potentia absoluta". Il supremo concentrato di ciò che l'uomo "può" è per Cartesio la macchina, come struttura finalistica costituita in piena intenzionalità, che di viene ora addirittura un concetto di contrasto rispetto alla "natura", la cui esplicazione teleologica è preclusa all'età moderna col divieto più rigoroso. Verso la fine della Parte quarta dei *Principia*, Cartesio ha riflettuto sulla struttura di conoscenza da lui realizzata: "Hactenus hanc terram, totumque adeo hunc mundum aspectabilem, instar machinae descripsi" (IV, 188). Il fenomeno viene inteso come il prodotto la cui spiegazione diretta, perché veicolata dal prodotto come fine, è appunto la macchina: "Nec minus naturale est horologio, ex his vel illis rotis composito, ut horas indicet, quam arbori ex hoc vel illo semine ortae, ut tales fructus producat" (IV, 203). Qui, molto abilmente, il rapporto metaforico è mascherato dal fatto che la macchina è allineata col "fenomeno" (il mero mostrarsi, nel quale lo scopo dell'orologio si esaurisce improduttivamente) mentre la natura è allineata col "prodotto" (il quale è certamente un "apporto" per l'uomo solo secondo una considerazione teleologica che trascende, come non sarebbe permesso, lo scopo dell'autoconservazione della specie). Così si oblia

12. Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., p. 477 [tr. it. cit.].

tanto più facilmente la "traslazione", ed evento naturale e fatto artificiale "mostrano" la loro omogenea struttura: "Atque ad hoc arte facta non parum me adiuverunt: nullum enim aliud inter ipsa et corpora naturalia discrimen agnosco, nisi quod arte factorum operationes, ut plurimum peraguntur instrumentis adeo magnis, ut sensu facile percipi possint: hoc enim requiritur, ut ab hominibus fabricari queant" (IV, 203). La differenza di organico e meccanico è solo puramente quantitativa, quindi una differenza ottica accidentale. Mentre così Cartesio si occupa il carattere metaforico del meccanismo universale, il problema della "traslazione" si rinnova, e precisamente sotto il concetto dell'*ipotesi* in senso proprio: poiché dal fatto che la natura è stata explicata *in generale* come unità di aggregati meccanici, non si è ancora chiarito quale *specifica* costruzione è stata assegnata ai meccanismi. Se noi assumiamo questo come il campo proprio delle "ipotesi", si dà un chiaro rapporto di fondazione tra la "traslazione" in universale e le ipotesi riferite ai fenomeni, di cui essa fornisce solo la necessità del tipo, mentre la "loro portata" verificabile non si adegua e non coincide mai, se così si può dire, con l'universale base metaforica. Nella regione di ciò che dev'essere spiegato mediante "ipotesi", un solo e medesimo fenomeno può essere veicolato da costruzioni diverse: "Non dubium est, quin summus rerum opifex omnia illa quae videmus, pluribus diversis modis potuerit efficere" (IV, 204). La decisione del ricercatore fra queste possibilità è determinata da scelte puramente economiche; ma ciò non è sentito come un inconveniente – e qui si mostra la funzione *pragmatica* della metafora fondativa – poiché *l'interesse* dominante nella considerazione di una macchina *non è affatto puramente teorico*. La metafora, che è sorta dall'esigenza originariamente teoretica, riopera, modificandolo, su questo atteggiamento iniziale: nel caso di una macchina si procede a studiare il modo di appropriarsi del suo effetto; ma a ciò soddisfa senz'altro ogni soluzione costruttiva che provochi *anche* questo effetto, anzi se la soluzione ipotetica dovesse essere più economica rispetto a quella reale (il che rimane fuori decisione), sarebbe essa quella "più corretta", nel senso dell'interesse di conoscenza dominante. Un'impostazione teoretica pura, che voglia conoscere come le cose "revera factae sunt", viene caratterizzata come "eccedente" dalla metafora della macchina: l'atteggiamento metaforico si ferma alla "certitudo moralis,

hoc est quantum sufficit ad usum vitae, quamvis si ad absolutam dei potentiam referantur, sint incerta" (IV, 205). Significativamente la verità assoluta è qui riferita non all'"intellectus divinus", ma alla "potentia divina", onde si certifica l'intera riflessione che precede sul presupposto che la verità è essenzialmente connessa alla "potentia".

Cartesio fa seguire immediatamente dopo la nostra ultima citazione l'esempio della decifrazione di una lettera cifrata: chi ottenga con una determinata chiave un senso leggibile, può certamente solo congetturare ("sola coniectura cognoscat") che questo sia stato anche il codice dello scrivente, ma quanto più nel procedere si certifica penetrante e comprensiva la tenuta di senso del testo messo in chiaro, tanto più cresce la verosimiglianza dell'identità: "Vix potuisse contingere, ut tam multa simul cohaerent, si falsa essent". Qui non ci interessa il rinvio all'insieme funzionale di ipotesi e sistema, bensì l'applicazione di uno sfondo metaforico del tutto diverso: scrittura, lettera, libro. Il "testo cifrato", la "scrittura segreta"¹³ è l'assimilazione al programma nominalistico di una tradizione metaforica del tutto eterogenea, quella del "libro della natura", il cui senso ne risulta alterato. Io non tratto qui questa metaforica in modo nuovo,¹⁴ ma la applico solo come testo di contrasto per il rivelamento della specificità

13. Cfr. in Cartesio anche la *Regula X*: "[...] ut si velimus legere scripturam ignotis characteribus velatam, nullus quidem ordo hic appareat, sed tamen aliquem fingimus, tum ad examinanda omnia praecudicia, quae circa singulas notas, aut verba, aut sententias haberi possunt, tum etiam ad illa ita disponenda, ut per enumerationem cognoscamus quidquid ex illis potest deduci". Il paragone ammonisce a trarre le conseguenze metodiche: un codice ha valore solo se esso è osservato: "ordinis... subtiliter excogitati constans observatio". Caratteristicamente deviate dalla metafora della scrittura segreta è la riformulazione che della metafora fondamentale ha dato Galilei (a Fortunio Liceti in Bologna, gennaio 1641 [in *Opere complete di Galileo Galilei*, a cura di E. Alberti, Società editrice fiorentina, Firenze 1876, VII, 352]): "e quando la filosofia fosse quella che nei libri di Aristotele è contenuta, V. S. mi par che ella habbia alle mani et in pronto tutti i luoghi di quello. Ma io veramente stimo, il libro della filosofia esser quello che perpetuamente ci sta aperto innanzi agli occhi; ma perché è scritto in caratteri diversi da quelli del nostro alfabeto, non può esser da tutti letto". Per coloro che hanno pratica della lingua di questo libro ne è garantita la leggibilità: la lingua matematica è appunto la "madrelingua" della natura e l'uomo deve impararla.

14. Cfr. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, cit., pp. 321 sg.; e tutta la letteratura ivi indicata. Nella bibliografia di E. Rothacker (*Mensch und Geschichte*, Bonn 1950, p. 238) è segnalato un lavoro ancora inedito, *Das Buch der Natur* (1946).

della metaforica meccanicista, che si presta al paragone massimamente nella figura della metafora dell'orologio-del-mondo. Che un *libro* abbia un contenuto che si comunica, ancorché dovesse essere stato scritto in una lingua cifrata e quindi solo potenzialmente leggibile, è cosa inseparabile dalla rappresentazione basilare: l'autore deve avere qualcosa da partecipare e comunicare, sia pure solo agli iniziati, ed egli ha bisogno di lettori che siano interessati a queste comunicazioni ovvero vogliono leggere. Un *orologio* ha, come misuratore e indicatore del tempo, egualmente una funzione d'informazione; ma la metaforica vi si riferisce solo accidentalmente, essa è interessata eminentemente all'automaticità e regolarità del congegno di corsa: l'orologio-del-mondo è un orologio senza lancette e senza quadrante.¹⁵ Il senso di questo orologio consiste solo nel fatto che esso *funziona*, e precisamente solo per la sua costituzione immanente, assegnatagli una volta per sempre. La metafora del congegno a orologeria rafforza (co-

15. Una derivazione della metaforica meccanicistica dal congegno dell'orologio cosmico di Platone nel *Timeo*, 39 B C, è difficilmente credibile, dato che in Platone si tratta della "leggibilità" dell'unità di tempo come pure del fattore costitutivo del tempo mediante i moti astrali. Proprio perché l'orologio cosmico è difficilmente leggibile nel maggior numero delle sue unità (la più grande di queste unità è il grande anno cosmico, 39 D), il demiurgo ha pensato a un *ptérov êvroygēs*, che deve visualizzare in modo particolarmente evidente il carattere temporale dei fenomeni celesti: il ciclo giorno-notte, come la più piccola divisione "naturale" del tempo. Che gli uomini nominati in 39 C siano o no i destinatari di questa istituzione esplicata in 39 B, dipende da se si legge nel testo emendato, con Archer-Hind, *καὶ ὅ*, oppure se ci si attiene, con Taylor, al *καὶ τὰ*, per cui la funzione del sole è connessa alla misura di movimento e al percorso luminoso degli altri astri. Se *καὶ τὰ* dovesse essere una forma corrotta, testimonierebbe nello scrivano un'intelligenza pregnante del luogo platonico: l'uomo non può essere il termine di riferimento teleologico dell'installazione cosmica; questo è piuttosto un pensiero stoico e corrisponde al senso dell'interpretazione patristico-stoica di *Deuteronomo*, 4, 19. Corripione, il quale nel suo commento (FM. Cornford, *Plato's Cosmology*, London 1937, p. 115, nota 4) si decide per la lettura Archer-Hind, viene così a confluito con il presupposto della sua spiegazione del contesto, ove l'intera costruzione cosmica è assunta come talmente priva di ogni riguardo all'uomo, che addirittura il quadrante dell'orologio è inaccessibile all'uomo e l'unità ultima e perfetta di tempo, il "grande anno", gli rimane completamente nascosta. Forse si trova qui, tuttavia, un punto disponibile almeno per la metafora nominalistica del congegno: come l'orologio cosmico di Platone è rivolto e riservato agli astri, così anche il "senso" dell'orologio-del-mondo è evidente solo al suo creatore. (Queste osservazioni non vogliono avanzare una pretesa a promuovere la discussione del difficile passo del *Timeo* che qui non può come tale venir remanizzata; ciò dovrebbe eventualmente aver luogo a proposito del contesto delle rappresentazioni teleologiche di Platone.)

me doveva mostrarsi prima di tutto nelle conseguenze del *deismo*) il teologumeno della “creazione” a scapito di altri: quello, cui si volgeva sempre più la preferenza dell'ultimo Medioevo, del “*concursum divinum generalis*” che vincola, per così dire, di continuo e sostanzialmente il corso della natura a un atto di decisione sovrana della divinità, anziché vedere nella costituzione della natura una definitiva decisione vincolante la potenza divina stessa, come intende suggerire la metafora del congegno. Quest'idea della divina funzione motrice “deposta” egualmente nel meccanismo del mondo – forma ultima del “*motor immobilis*” di Aristotele e anticipatrice del principio d'inerzia – è già racchiusa nella primitiva formulazione che Nicole d'Oresme ha dato della metafora dell'orologio-del-mondo, nel suo *Traicté du Ciel et du Monde* del 1377 (II, 2), dove le intelligenze delle sfere, ormai superflue, sono del tutto ingenuamente inserite nell'edificio: “[...] Quand Dieu créa (sc. les corps célestes), il mit en eux qualités et vertus motives aussi comme il mit pesantEUR es choses terrestres et mit en eux résistances contre les vertus motives [...] Et sont ces vertus contre ces résistances tellement modérées, attempées et accordées que les mouvements sont faits sans violence. Et excepté la violence c'est aucunement semblable quand un homme a fait une horloge et la laisse aller et être mûle par soi; ainsi laisse Dieu les cieux être mûs continuellement selon le proportions que les vertus motives ont aux résistances...”¹⁶

Mentre la metafora del libro implica che l'uomo, nella sua prevista funzione di “lettore”, non sia egli stesso un elemento del libro del mondo, bensì il *partner* dell'autore, messo a confronto con il tutto della natura, nel quadro della metafora dell'orologio l'uomo rientra come elemento funzionale del congegno stesso. Nel *Traité de Métaphysique* di Voltaire, del 1734, le passioni umane vengono legittimate come ruote della meccanica del mondo, la quale del resto sembra avere ancora bisogno di essere sorvegliata dal Dio promosso da “geometra” a “macchinista”: “Ces passions dont l'abus fait à la vérité tant de mal, sont en effet la principale cause de l'ordre que nous voyons aujourd'hui sur la terre [...]”

16. P. Duham (*Le Système du Monde*, IV, Paris 1916, pp. 163 sg.) ha gratificato il *Traité* e il suo autore di una interpretazione eccessivamente anticipatrice e, di conseguenza, di una fama non del tutto giustificata.

C'est avec ce ressort que Dieu, appelé par Platon l'éternel géomètre, et que j'appelle ici l'éternelle machiniste a animé et embelli la nature: les passions sont les roues qui font aller toutes ces machines” (cap. 8). A giustificazione delle passioni così a lungo misconosciute si fa valere anche una considerazione d'ordine teleologico, significativamente però nella forma dell'inserimento necessario del lavoro umano come “trasformatore” della rozza energia d'impulso: “et il est très vraisemblable que Dieu ne nous a donné ces besoins, ces passions qu'affin que notre industrie les tournât à notre avantage”. L'uomo, l'analogo microcosmico del congegno del mondo, è ora, in forza della sua ragione, un orologio con lancette e quadrante a cifre: su questo modello metaforologico Vauvenargues esplica nella sua *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746) il rapporto di affettività profonda e razionalità di superficie, per mostrare che la ragione non è più la “sostanza” dell'essere umano, ma solo la trasposizione delle forze impulsive essenziali in segni, sistemi, significati. Il quadrante a cifre nasconde il vero meccanismo che fa scorrere l'esistenza umana sotto uno strato di significati, il quale fornisce all'indicatore mosso dall'interno un codice per la sua “traduzione” delle genuine forze impulsive. La permanente funzione di modello della metafora è qui afferribile in maniera particolare: l'intera moralistica francese – e, in essa, una delle preformazioni della ventura psicologia – è dominata dallo “schema” di questo modello, dalla conversione degli impulsi interni in “significati” sociali, dalla differenziazione d'interno ed esterno, di esistenza e “mondo” (“le monde”) nell'accezione formulata da Pascal. La “ragione” viene delucidata come il sistema delle giustificazioni rivolte al “mondo”, di ciò che noi realmente vogliamo ovvero – anticipando già il moderno “subconscio” – di ciò che “con noi si vuole” da parte della nascosta (a noi stessi nascosta) meccanica di quella sfera d'impulsi primari. Nella metafora è racchiuso tutto ciò di cui Marx aveva bisogno per il suo schema di “sottostruttura” e “sovrastuttura”, solo che egli non si appagò di constatare la duplicità dei piani del meccanismo con l'ironia rilassata dei moralisti, ai quali bastò “la soddisfazione di poter considerare senza alcun pregiudizio, con occhio limpido e calmo la vera natura dell'uomo”. Il filosofo dell'*Encyclopédie*, il quale metaforizzava se stesso meccanicisticamente, aveva ancora qualcosa di più da fare: “Il fi-

losolo è una macchina umana come ogni altro uomo; ma egli è una macchina la quale per la sua stessa costituzione riflette sui suoi movimenti [...] Egli è un orologio che, per così dire, si carica a volte da sé".¹⁷

Di grande rilievo, proprio là dove egli mira oltre i limiti della metafora, è l'uso che H.S. Reimarus fa dell'orologio-del-mondo nella sua critica alla storia del sole che si ferma, in Giosué:¹⁸ "Infatti anche i signori Teologi cominciano pian piano a vergognarsi di simili mostruosità che capovolgono l'intera natura. Essi capiscono bene che nel caso del movimento totale del grande corpo del mondo la faccenda significherebbe un po' più che se uno volesse lasciar fermo per un giorno il pendolo del suo orologio, e che costerebbe la vita a tutto quanto ha respiro appena questo 'perpetuum mobile' si fermasse solo un attimo". Reimarus vede nell'orologio qualcosa che non è compatibile con un nuovo concetto della natura: per certo esso corre regolarmente, se lo si lascia a se stesso, ma solo se lo si lascia. Un orologio può essere un giocattolo, e questa rappresentazione l'aveva applicata al mondo una teologia la quale se lo immaginava nelle mani di una divinità arbitraria e dispotica. Reimarus non fa cenno di Copernico per ridurre a favola la storia del sole che sta fermo; per lui si tratta di una critica ancor più fondamentale. Ma proprio questo che è "più fondamentale" è divenuto emozionalmente attuale dopo Copernico; il mondo ha preso una dimensione diversa da quella di un "giocattolo di Dio", l'intrusione arbitraria nel suo statuto e nella sua legalità si riflette sulla divinità e ne fa uno "sproposito". Si coglie qui il fondo emozionale del *deismo*, la nuova coscienza di sé della mondanità che non si sente più a suo agio nella remissione a un ordine trascendente e anche nelle sue metafore cerca di assicurarsi contro gli interventi del Sovrano del mondo.

Di Julien Offroy de Lamettrie e del suo *L'homme machine* (1748) si dovrebbe parlare dettagliatamente in questo contesto, se dovessimo preoccuparci della completezza e consistenza delle nostre "documentazioni". Invece preferiamo sorvolare elegante-

17. Cit. da Paul Hazard, *La Pensée Européenne au XVIII^{ème} siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris 1946, I, p. 370.

18. *Apologie*, I, 4, 1, dal manoscritto citato da D.F. Strauss, *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (in *Gesammelte Schriften*, V, p. 305).

mente, per quel che possiamo, là dove la cosa minaccia di appesantirsi, e presentiamo il maestro della metafisica macchinista nel riflesso ironico di una metafora. Nel numero 47 delle *Kritischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit*, del 19 novembre 1751, Lessing dà ai lettori stranieri una nuova notizia del Signor di Lamettrie, che Federico il Grande aveva chiamato all'ufficio del suo Lettore: "Senza dubbio voi pensate a una qualche spiritosa follia, che egli ha già fatto più volte. Ed è qualcosa del genere: già solo che non gli fosse riuscita troppo seriamente. È morto [...] la sua *Animula vagula, blandula, Hospes comesque corporis* ha lasciato con tutta disinvoltura la sua dimora e di nulla si è curata, se non che il congegno della sua vita si è inceppato ancor prima di essersi scaricato. Si vede bene che noi qui parliamo a metà secondo la sua dottrina, a metà secondo la nostra...".¹⁹ La morte prematura dell'uomo, a cui Lessing tributa il riconoscimento di "un guardadevole acume in quella scienza per la quale egli si sarebbe certamente tenuto in vita, se fosse stato utile che i medici fossero immortali", si profila con l'ironia di un affronto contro la precisione che aveva regnato sovrana nelle sue metafore meccanicistiche.²⁰

A conclusione di questo paragrafo completiamo il nostro confronto delle metafore della "macchina" e del "libro" con un paradigma di sapore contemporaneo, entro il quale ambedue le metafore hanno subito un processo molto caratteristico di sviluppo e trasformazione: ora esse non si riferiscono più al senso e alla struttura del mondo come realtà, bensì al senso e alla struttura del mondo come scienza. Ciò non è casuale; poiché sempre più portati della scienza s'insinuano fra il soggetto e il suo mondo, sempre più questo mondo "è" identico all'insieme degli enunciati teorici sul suo conto (col che non si pretende che una volta si desse esperienza "immediata" e pura del mondo). Ma ecco le no-

19. *Gesammelte Werke*, a cura di P. Rilla, III, 37.

20. Un altro riflesso ironico de *L'homme machine*, che io posso qui solo accennare più che chiarire, si trova nel penultimo brano dello *Assuavi aus des Teufels Papieren* di Jean Paul, sotto il titolo *Der Maschinenmann nebst seinen Eigenschaften*. Nasce in un fitto strato di scurrilità si trova qui la formula più condensata che mai sia stata data alla pretesa di attribuire all'uomo un carattere meccanicistico: "Essei nulla e poter essere tutto". Geniale è anche la trovata della storia per "gente sulla luna, su Saturno, sui suoi satelliti e anelli", per poi saltare fuori nell'ultima proposizione a prendere le distanze e far vedere al lettore, "che Voi Saturniani vi si nota tutti insieme al malanno, e il lettore è proprio l'uomo-macchina stesso".

MITO E METAFORICA

stre metafore: esse si trovano ambedue nel volume sulla *Krisis* delle opere di Husserl (VI, 52 e 460). La prima corrisponde perfettamente alla concezione di Husserl che nella matematizzazione della scienza della natura, tramite Galilei, sarebbero venuti a separazione il momento della teorizzazione e quello del riferimento di senso dell'indagine; questo processo di metodizzazione anticipa strutturalmente quello della tecnicizzazione intesa come trasposizione di operazioni formalizzate in operazioni di calcolo puramente automatico. Primariamente ciò diventa possibile attraverso un "travestimento" della verità (cfr. sopra, p. 56): "L'abito ideale fa sì che noi prendiamo per vero 'essere' ciò che è un metodo [...] il travestimento ideale fa sì che il senso proprio del metodo, delle formule, delle 'teorie' rimanesse incomprensibile e non fosse mai capito durante l'elaborazione ingenua del metodo". Ora è altamente significativo, nel nostro contesto, che la metafora del travestimento sviluppi il suo gioco nella metafora del meccanismo, che il meccanismo venga visto come sfera svincolata dal compimento di senso vivente e attuale, e che questo isolamento venga pensato come introdotto a opera di un "travestimento", di una rimozione di problemi di donazione di senso fastidiosamente impellenti, e solo grazie a essa viene infine liberato tutto il potenziale di rendimento: "Non sono forse paragonabili la scienza e il suo metodo a una *macchina* che fornisce manifestamente qualcosa di molto utile e di sicuro affidamento, che ciascuno può imparare a manovrare correttamente senza dover capire minimamente l'interna possibilità o necessità di tali prestazioni?". In Husserl, la metafora del libro si trova egualmente in un nesso stretto col problema della scienza, della sua idea e della sua integrazione. In un'annotazione alla trattazione sulla *Krisis*, dell'inverno 1936-1937, il discorso verte sulla particolarità dell'"orizzonte d'interessi" dello scienziato entro la più comprensiva *Lebenswelt*; questo "vivere dello scienziato per uno scopo che è vocazione di vita" è determinato da un'immanente teleologia e precisamente così "che tutte le opere della scienza vengono coordinate alla conclusione di un'opera totale unitaria, il sistema teorico (della dottrina del *libro della scienza ideale*)". Il "trattato ideale" come *telos* e integrale dell'infinito sforzo della scienza: questa è veramente una trascrizione ironica del "libro della natura" redatto originalmente dall'Autore-Creatore.

Se ora tentiamo di elaborare una *tipologia di sviluppi storici della metaforica* e di mostrarne dei paradigmi, ciò non significa che lo scopo tematico e l'ideale di una metaforologia, quale ci balena dinanzi, sia una simile tipologia. A proposito di questo compito dobbiamo rimanere consapevoli che una metaforologia – come parte del compito di una storia di concetti e come questa nella sua totalità – ha da essere sempre un disciplina accessoria della filosofia nel suo comprendersi storico e nel suo realizzare il proprio presente. La tipologia di sviluppi storici delle metafore è intesa corrispondentemente ad acquisire e differenziare aspetti – forse aspetti nuovi – del processo storico di autocomprendimento della filosofia. Perciò soprattutto i *momenti di passaggio* faranno risultare più accentratamente la specificità delle metafore e delle loro forme espressive.

Un tale fenomeno di "passaggio" si presenta nel rapporto di *mito* e *metaforica*. Sotto questo punto di vista i "miti" di Platone si dimostrano mezzi di enunciazione tutt'altro che omogenei; si mostra anche che lo schema della dualità di mito e logos, quindi del passaggio "dal mito al logos", non basta per intendere a pieno le differenze funzionali. L'esegesi allegorica dei miti, quale hanno praticato prima la sofistica e poi soprattutto la Stoa, ha inteso il mito come "forma primitiva" del logos, come enunciazione insuscettibile, per principio, di mutamento, e con questo schema coincide una spiegazione del mito ancor oggi non superata, la quale l'intende come fenomeno "pre-logico", subordinato a una forma primitiva dello "sviluppo" dello spirito umano, che fu poi sopravanzata e sostituita da forme più precise di intelligenza del mondo. Ma ciò che nelle nostre riflessioni fu rilevato come "me-

tafora assoluta", dà modo di sostenere, per la sua irriducibilità a risolversi sul piano della logicizzazione, che un simile cartesiano in anticipo comporta una norma incompatibile con lo status dei dati storici. Anche nel mito ci sono domande vitali, le quali si sottraggono a una risposta teoretica, senza diventare per questo rinunciabili. La differenza fra mito e "metafora assoluta" sarebbe qui piuttosto solo una differenza genetica: il mito porta la sanzione della sua antichissima e inesorabile provenienza, della malleva divina o dell'ispirazione, mentre la metafora deve presentarsi apertamente come finzione e dare mostra di sé solo facendo cogliere una possibilità di comprensione. Il Socrate platonico caratterizza il "mito del giudizio dei morti" nel *Gorgia*, dicendo che ciò che a Callicle sembrerà un mito ha per lui il valore di un logos (523 A). Questo mito nasce nel dialogo da un imbarazzo, di natura molto profonda, riguardo a una risposta essenziale e irrinunciabile alla domanda circa la giustizia ultima. Socrate ha tentato tutto per venire a capo con la nozione di una giustizia storica immanente: solo che la polis ateniese ha troppo spesso condannato i suoi uomini migliori e ciò ha tutta l'apparenza della pura ingiustizia; ma Socrate osa affermare che qui è stata espiata sempre la colpa decisiva di un uomo di Stato, la colpa di avere in effetti così migliorato i cittadini a lui affidati, che questi non sarebbero più stati capaci di un giudizio ingiusto sull'uomo di Stato, così come i sofisti, nel caso vengano truffati dell'onorario dai loro scolari, si troverebbero soltanto davanti alla dimostrazione *a posteriori* della presuntuosità della loro pretesa all'insegnamento etico. Ma Socrate non era forse già stato prima incapace di opporre alcunché all'accento profetico di Callicle, che egli stesso poteva essere accusato e condannato a torto (486 A B)? Il filosofo sta dalla parte della verità, ma la verità non sta dalla sua parte; non sarebbe poi così stupefacente che egli dovesse morire per causa sua (521 D). Non si deve dimenticare: per l'autore e il lettore del *Gorgia* questa aporia si è realizzata appunto nella morte di Socrate! Ciò ha il suo riflesso nella situazione del dialogo: il mito del giudizio emerge come "ultima parola" da un postulato irrimediabile, da una fiducia, profondamente radicata nella vita, che l'abilità del sofista e la semplicità inerme del filosofo davanti al tribunale della polis non *possono* rappresentare la divisione definitiva dei ruoli, ma che questi si capovolgessero. Il mito è lì

pronto a darne assicurazione; ma quale credibilità potrebbe meritarsi, senza il fondamento che gli viene dal bisogno di chi è disposto a morire per la verità? Il mito non è un logos: questa differenza anche Socrate non la cancella. Noi potremmo tenere in minor conto il mito, se potessimo anche trovare il meglio e più vero, che noi cerchiamo e per il quale saremmo pronti a dargli in cambio (527 A). La situazione del pensiero rispetto al mito coincide qui con quella rispetto alla "metafora assoluta"; essa non soddisfa alla sua esigenza, eppure deve bastargli.

In un'altra sede del "regno di mezzo" fra mito e logos, è da localizzare il "mito della caverna" del VII libro della *Repubblica*. La caverna come luogo scenico di un accadimento originario è radicata nella tradizione mitica e nella sua sanzione.¹ Per lo stesso Platone l'uscire "alla luce" dalla tenebra sotterranea è il preambolo elementare della storia degli uomini, come già nel mito di Prometeo nel *Protagora* (321 C), dove con questo ἐγέλευν ἐκ γῆς εἰς γῶς il dono del sapere-di-sé è collegato all'artificio e al fuoco, quindi a una dotazione che oltrepassa la forma d'essere "prevista" per l'uomo. Anche nel mito cosmologico del *Fedone* (108 sgg.) il luogo "naturale" dell'uomo è in profondità cavernosa e oscurità, e uscire dall'opacità del luogo è possibile solo grazie alla facoltà di trascendimento della speculazione matematica e astronomica. La forma sommaria del mito della caverna, in cui si viene disegnando un processo di compimento, anzi di autoelevazione dell'uomo, ha quindi le sue radici in una primitiva rappresentazione mitica e insieme la funzione di una metafora assoluta. Ma il rivestimento di materiali della "struttura" a caverna mostra che le possono essere assegnati compiti specifici molto diversi; il mito funge da *modello*. Un tale modello può tenersi sullo sfondo anche nel caso del dispiegarsi di rappresentazioni inizialmente assai distanti. La descrizione che del suo eroe negativo dà Platone nel *Sofista*, tradisce chiari riferimenti allo scenario della caverna:² egli è

1. Tracce si trovano in Empedocle (Diels, B 120) e Ferecide di Siro (Diels, B 6). A Empedocle si riferisce espressamente la metafora della caverna-del-mondo, in Plotino, *Enneadi*, IV, 8, 1, 5; come pure Porfirio, *De antro nymphaeum*, 8. Già Ervin Rohde ha difeso contro Wiliamowitz l'adeguatezza di questa lezione di Empedocle. Cfr. ora R. Harder, *Plotin-Kommentar*, 1 b, Hamburg 1956, p. 445.

2. Così anche F.M. Cornford nel suo *Commento al Sofista*, in *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, p. 195.

quello che si è sottratto fuggendo nella tenebra del non-essente, dove può essere riconosciuto solo difficilmente, e qui imita l'ente in immagini senza essere, lui il macchinatore che apparecchia il gioco delle ombre, il sofista, che con magia vuole procurare agli uomini un compiacimento per la parvenza.³ La caverna "spiega" primariamente la possibilità di un'apparizione quale quella del sofista. Ciò che abbiamo chiamato "metaforica di sfondo", l'uso implicito di una metafora, risulta qui ulteriormente chiarito. Solo il neoplatonismo ha assunto in pieno questo mito come "metafora assoluta", allacciandosi in parte a Empedocle e Platone, in parte all'omerica grotta delle Ninfe, che nell'allegoresi omerica si era sviluppata a significazione cosmica, come mostra il trattato *De antro nymphaeum* di Porfirio. Ora il cosmo è diventato caverna e il Di-fuori trascendenza paidenticamente non più raggiungibile. Una "architettura di dottrina" culturale aveva materializzato la metafora assoluta.⁴ Gnosi e patristica l'hanno ripresa come luogo dell'evento sotterriologico, che appare come "luce nella caverna". È uno stato di sentimento del mondo, quello che si esprime nella metafora della caverna.

Di altra qualità ancora è il "mito del demiurgo" del *Timeo*. Qui tutto è inteso a una funzione esplicativa (così osserva Plotino, *Enneadi*, IV, 8, 4 [fine]): una costruzione *ad hoc*, nella veste stilistica del mitico. Certe proprietà del demiurgo, come la sua "bontà", servono solo ancora come premesse per la deduzione di posizioni teoriche delle quali si ha bisogno, come per esempio quella della completezza della trasposizione del cosmo ideale in quello reale. Qui il mito è, anche per la sua sostanza, solo ancora modello per la prosecuzione di un "ipotesi" cosmogonica. Non è possibile addurre alcuna specifica differenza, quando si paragoni questo mito fittizio col modello cosmogonico nei *Principia* di Cartesio (III, 43 sgg.). In ambedue i casi il modello dinamico deve

3. L'interpretazione combina *Sofista*, 233 C - 235 A e 254 A.

4. F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, vol. I, Leipzig 1836, pp. 246 sg. (sullo scenario del culto di Mitra) [tr. it. parziale in *Simbolica e mitologia*, Editori Riuniti, Roma 2004]: "Secondo Eubulo, Zoroastro aveva allestito una simile caverna di Mitra come immagine del mondo. Tutto ciò era significativo: la penombra come passaggio dalla tenebra alla luce, era simbolo; la roccia era la materia, e nel suo interno erano rappresentati tutti i rapporti e le forme del cosmo, le zone celesti, le stelle fisse, i pianeti, gli animali dello zodiaco, gli elementi ecc. All'ingresso di questa grotta del mondo appare Mitra..."

spiegare lo statuto statico del mondo; l'importante è che *possa* essere stato così, tanto che Cartesio – a differenza di Platone – insiste a dire che non è stato così; il che, data la cosa, non doveva servire a compiacere l'Inquisizione. Solo l'esegesi stoica ha fatto del *Timeo* platonico il mito originario, confermando ciò che esso, in base al suo stile, vuole essere, mentre la tecnica d'inversione patristica lo ha fatto discendere dal *Genesi* biblico. Agostino ha essenzialmente gravato tutto ciò del problema (divenuto impellente tramite la gnosi) di riportare la creazione demiurgica mediante la *mano* della divinità alla creazione biblica mediante la *bocca* di Dio – al comando della sua parola sovrana –. Queste erano due metafore dell'origine radicalmente distinte: la Parola sovrana non "spiega" nulla e non vuole spiegare nulla, rifiuta la razionalità e chiede sottomissione; il "lavoro" del demiurgo che edifica per gradi vuole solo spiegare e far vedere ciò che sussiste, senza misteri, nel suo divenire immanente. Si vede bene come, nel corso dei secoli cose del tutto eterogenee – per la volontà di fare una "summa" di tutte le autorità di tradizione – poterono venir forzate a combinarsi insieme. Rivedendo tutto a partire dalle metafore fondative, tali eterogeneità genetiche si colorano contrattivamente nella loro differenza.

TERMINOLOGIZZAZIONE DI UNA METAFORA: “VEROSIMIGLIANZA”

Corrispondentemente a ciò che il titolo di questi studi annuncia, noi non abbiamo cercato di “trattare” esaustivamente il rapporto di mito, metafora e logos, ma pretendiamo soltanto di esemplificare una problematica e una modalità di lavoro d’analisi. Ciò vale come massima di moderazione forse ancor più decisamente per il difficile campo delle *forme di passaggio dalla metafora al concetto*. Noi cerchiamo di guadagnarcene il profilo dal paradigma della *verosimiglianza*. Qui la metafora è assorbita nella parola, certamente ridotta dalla terminologizzazione dell’espressione, e tuttavia recepibile all’ascolto con un semplice dirigersi dell’attenzione: la sembianza della verità, con la doppiezza intenzionale della sembianza come splendore, irraggiamento, aura, il trasparire, il comparire in vece e in ruolo iniziante, da una parte; della sembianza come vuota pretensione, falso sembiante ingannatore, illusione, surrogazione usurpatoria della legittima segnatuta, dall’altra parte. Qui la metafora prende in parola la parola, non come nome per uno stato di cose a regola definita. Per mostrare con un solo esempio come e dove il metaforico cessa di essere inteso nell’ascolto della parola, e precisamente in maniera che ciò che la metafora contiene già in potenza deve essere ora espressamente aggiunto alla parola, cito un passo dal *System der Stoischen Philosophie* di Dietrich Tiedemann (Leipzig 1776, I, 22), dove a proposito della determinazione del fine della logica nel *De finibus* (III, 21, 72) di Cicerone, viene riferito quanto segue: “Essa deve impedirci di dare la nostra approvazione a una proposizione falsa, e di lasciarci prendere da un’ingannevole sembianza di *verosimiglianza*...”

La metafora ha indubbiamente le sue radici nell'ambivalenza dell'antica retorica: l'oratore può lasciar "apparire" il vero nel suo legittimo splendore, ma può anche far sì che il falso assuma "lo stesso sembiante" del vero; come egli investa meglio il suo potere, dipende da una concezione di fondo di cui abbiamo trattato a proposito della metafora della "potenza della verità" e che qui dobbiamo tener sempre presente. È proprio la questione del rapporto "naturale" dell'uomo con la verità a essere decisa positivamente da Aristotele, nel passo all'inizio della sua *Retorica* (1355 a, 14), dove egli aveva coniato l'espressione τὸ ὄνομα τῷ ἀληθεῖ per annessione della definizione platonica dell'εἶκός come δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦ ἐγγυησώμενον (*Fedro*, 272 E), che poi Cicerone ha messo in circolazione con il suo "verosimile". Un elemento platonico, che ha assunto una caratterizzazione più netta tramite la scepsi accademica, coopera in tal senso. Noi dobbiamo prendere più seriamente di quanto sia usuale la consapevolezza che Cicerone ha di essere un platonico, benché egli appartenga "solo" alla forma ritenuta decadente della scepsi accademica. Lo scetticismo accademico è più consequenzialmente "platonico" di quanto non sembri a prima vista: non è soltanto una rivolta nella storia della scuola platonica, ma anche una risposta all'accentuazione del carattere di trascendenza della verità, quale osserviamo nell'ultimo Platone. L'aneddoto, che non è mai stato preso sul serio, di cui ci dà notizia Sesto Empirico¹ a proposito del caposcuola Arcesilao, che egli avrebbe trasmesso a una ristrettissima cerchia di scolari una continuità di ortodossia platonica, mentre si atteggiava esotericamente a scettico, offre almeno un punto di riferimento illuminante per questa connessione. L'ultimo Platone aveva fatto toccare nel vivo ai suoi lettori proprio la situazione della disperata irraggiungibilità del vero. All'inizio della seconda parte della cosmogonia del *Timeo* (48 D), l'εἰκός, ciò che ha l'aspetto-del-vero, è introdotto come salvezza da uno stranianti stato di disorientamento, e il dio è chiamato ἐξ ἁρότων καὶ ἀήθους ἀνθρώπων πρὸς τὸν εἰκότων δόγμα διασώζειν. Il verosimile è "sostituito" dal vero, graziosamente concesso; esso salva l'uomo che cerca, se questi si "attiene" a esso. La verità riceve addirittura dignità "teologica": la certezza che viene dalla veri-

1. *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 33, 234.

tà può essere assegnata all'uomo solo con il consenso della divinità (θεοῦ ἔνυμφόσμενος), il verosimile invece è confacente alla misura dello status dell'uomo καὶ τῶν (72 D). Nel *Critica* (107 D) la lieve verosimiglianza che c'è nelle cose celesti e divine che sono oggetto del nostro culto è superata dall'esattezza della nostra indagine delle cose umane e passeggerie: la lontananza della trascendenza lascia alla nostra facoltà visiva solo un debole riflesso della verità. Questa differenza è significativa in quanto essa determina il grado di certezza inversamente da quanto accadrà nel pensiero cristiano, dove la certezza di fede sopravanza la mera "verosimiglianza" del sapere naturale. Questo capovolgimento influenzerà in modo decisivo la storia della nozione di verosimiglianza.

Il ruolo del verosimile nella scepsi accademica, come la roccia collocata stranamente, senza motivazione alcuna, nel mare dell'incertezza, e su cui devono fare affidamento prassi di vita e richiesta di felicità umane, questo ruolo lo si può comprendere solo se vi si percepisce il "resto platonico". Cicerone – che infaticabilmente ricompose nel suo pensiero, e niente affatto solo in frammentarietà eclettica, gli inconciliabili dell'Accademia e della Stoa, cieche alla loro interna comunanza di motivi per il prevalere del gioco dei contrasti – poté spiegare dal fondo dottrinale stoico la differenza di evidenza pratica e oscurità teorica in termini di economia teleologica rispetto ai veri bisogni umani. Ne deriva un'impostazione che non lascia alcun resto di assegnazione nell'ἐρωτη: i dogmatici si battono certo per la loro verità, ma gli scettici conoscono bene la via per poter dare indicazioni anche senza di essa: "nec inter nos et eos qui se scire arbitrantur quicquam interest nisi quod illi non dubitant quin ea vera sint quae defendunt, nos probabilia multa habemus, quae sequi facile, adfirmare vix possumus".² Il "probabile" è ciò che, nella sua attitudine e affidabilità orientatrice, suscita e merita fiducia, per quanto l'uomo ne ha bisogno nella sua vita mondana; appena egli si arrischia oltre questi confini, il verosimile si confonde, diventa facilmente ingannevole "captiosa probabilitas" (*De finibus*, III, 21, 72). Questa nozione, elaborata da Cicerone, della differenziazione del carattere della verosimiglianza entro un "campo" antropocentricamente orientato, è diventata importante per la Patristica

2. *Lucillus*, Proemium, 8.